Imam An-Nawawi

Al Majmu' Syarah Al Muhadzdzab

Tahqiq dan Ta'liq:
Muhammad Najib Al Muthi'i
Pembahasan:
Lanjutan Jual Beli

DAFTAR ISI

Lanjutan Masalah Hukum yang Berhubungan dengan Barang Tambang

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila seseorang menjual lahan tanah yang di dalamnya terdapat biji benih, maka biji benih itu tidak termasuk ke dalam transaksi jual beli lahan tersebut. Karena biji benih itu sengaja ditanam di dalam tanah, jadi tidak termasuk ke dalam transaksi jual beli lahan tanah, sama seperti kekayaan orang terdahulu yang terpendam di dalam tanah (*Rikaz*).

Apabila seseorang menjual tanah berikut biji benih tersebut, maka dalam transaksi jual beli tersebut ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Jual beli biji benih tersebut hukumnya sah, karena (biji benih itu) mengikuti lahan tanah.

Pendapat Kedua: Tidak sah. Ini pendapat madzhab Asy-Syafi'i, karena biji benih itu tidak boleh dijual secara terpisah dari lahan tanah, sehingga penjualan biji benih itu berikut lahan tanahnya juga tidak boleh.

Penjelasan:

Para ulama madzhab kami telah menguraikan penjelasan seputar biji benih sama seperti penjelasan yang telah diuraikan dalam soal tumbuh-tumbuhan. Mereka berkata: Biji benih yang tidak memiliki perbedaan yang cukup kontras dengan tumbuhannya, dan ditemukan tumbuh sekaligus, tidak termasuk ke

dalam transaksi jual beli lahan tanah tersebut, dimana benih itu tetap dibiarkan hingga masa panen.

Pembeli berhak *khiyar*, jika dia seorang yang tidak mengetahui keberadaan biji benih tersebut. Apabila pembeli memilih melanjutkan (transaksi jual beli lahan tanah tersebut), maka dia dapat menerima lahan tanah itu dengan harga utuh. Sebab kekurangan yang ditemukan dalam lahan tanah tersebut dengan membiarkan tanaman hingga masa panen, tidak termasuk ke dalam perhitungan harga jual.

Apabila penjual meninggalkannya untuk pembeli, maka hak *khiyar*nya hilang. Dia wajib menerimanya. Jika pembeli berkata: Aku akan menerimanya dan kosongkanlah lahan tanah tersebut; hak khiyarnya juga hilang, jika dia dapat melakukan pengosongan lahan tanah tersebut. Penjual melakukan pengosongan lahan tanah tersebut dalam tempo yang singkat dengan cara, di mana dia tidak kehilangan kesempatan memanfaatkan lahan tanah tersebut.

Apabila seseorang membeli lahan tanah tersebut, dimana dia seorang yang mengetahui keberadaan biji benih tersebut, maka dia tidak memiliki hak *khiyar*. Dia harus membiarkannya hingga masa panen.

Biji benih yang tumbuhannya ditanam untuk selamanya seperti biji benih kurma, kelapa, pala, ketapang, biji tumbuhan yang aromanya kurang sedap mirip bawang putih (*Kurraats*), *Rathbah* (tumbuhan yang dikonsumsi dalam kondisi segar serta dilalap hingga halus) jenis tanaman sayuran lainnya, status hukumnya dalam hal termasuknya ke dalam transaksi jual beli lahan tersebut sama seperti pohon berbatang besar.

Demikian Al Mawardi, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Ar-Ruyani dan Ar-Rafi'i ﷺ serta selain mereka yang telah menguraikan penjelasan detail ini.

Apabila kamu telah mengetahui bahwa biji benih yang ditebar, status hukumnya sama seperti pohon berbatang besar (*syajar*), maka jika kita mengatakan: Pohon berbatang besar itu tidak termasuk ke dalam transaksi jual beli lahan tanah, maka status hukumnya sama seperti biji benih tanaman dalam soal ada dan tidaknya hak *khiyar*, dengan mengaitkannya pada kondisi tidak mengetahui dan mengetahui (keberadaan biji benih tersebut).

Apabila kita mengatakan: Pohon berbatang besar termasuk ke dalam transaksi jual beli lahan tanah menurut pendapat madzhab, maka jika pembeli merupakan seorang yang mengetahui (keberadaan biji benih itu), maka tidak ada hak *khiyar*.

Sedangkan apabila pembeli seorang yang tidak mengetahui (keberadaan biji benih itu); jika penggalian biji benih itu tidak meninggalkan kerusakan pada lahan tanah, maka tidak ada hak *khiyar*.

Sedangkan jika penggalian itu meninggalkan kerusakan, atau dalam penggalian biji benih itu melewati batas masa yang ditentukan, maka setelah lewatnya masa tersebut, lahan tanah itu bisa dimiliki (pembeli), sekiranya tebaran biji benih di lahan tanah itu dinilai sebagai kekurangan yang ada pada lahan tanah tersebut, maka seharusnya hak *khiyar* tetap dimiliki pembeli. Namun sepengetahuanku (As-Subki), tidak ada pendapat yang diriwayatkan dari Asy-Syafi'i mengenai hal tersebut. *Wallahu a'lam*.

Penjelasan hukum ini ketika seseorang menjual lahan tanah tersebut dan dia menyampaikannya secara mutlak. Sedangkan apabila dia menjual lahan tanah berikut biji benih –maka jika biji benih itu termasuk biji benih yang kami tetapkan ikut termasuk ke dalam transaksi jual beli lahan tanah tersebut- Penulis *At-Tatimmah* berkata: Penyebutan kata, "Berikut biji benih" itu sebagai bentuk penguat kata (*Taukid*), kamu boleh mengatakan:

Seharusnya kata tersebut seperti jikalau penjual berkata: Aku menjual budak perempuan dan kandungannya kepadamu.

Apabila biji benih itu termasuk biji benih yang tidak ikut termasuk ke dalam transaksi jual beli lahan tanah tersebut, dimana inilah yang menjadi pokok bahasan Asy-Syirazi, maka di dalam jawaban masalah ini ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Transaksi jual beli tersebut sah karena mengikuti kandungan. Orang yang mengatakan pendapat ini mengklaim bahwa Asy-Syafi'i ﷺ telah me-*nash* ketentuan hukum tersebut dalam kitab *At-Taflis* (pengesahan kepailitan).

Karena Asy-Syafi'i berkata: Jika seseorang menjual tanaman berikut lahan tanah, baik sudah tumbuh ataupun belum tumbuh.

Pendapat Kedua: Yang juga merupakan pendapat yang *shahih* dari ulama madzhab Asy-Syafi'i serta pendapat madzhab Imam Asy-Syafi'i yang masyhur, bahwa transaksi jual beli tersebut hukumnya tidak sah dalam soal biji benih karena tidak diketahui barangnya, alasan lain biji benih sendiri merupakan objek akad yang menjadi tujuan utama, jadi tidak boleh menjualnya bersamaan dengan lahan tanah tersebut, sama seperti kekayaan sisa peninggalan masa lalu (*Rikaz*).

Biji benih itu berbeda dengan janin dalam kandungan budak perempuan, karena dia mengikuti ibunya dalam transaksi jual beli yang bersifat mutlak. Mereka menafsirkan *nash* Asy-Syafi'i dalam soal pengesahan kepailitan, bahwa maksudnya adalah, baik bulirnya telah keluar atau belum keluar.

Berdasarkan penafsiran ini, jika transaksi jual beli terkait biji benih itu batal, maka di dalam batalnya transaksi jual beli lahan

tanah tersebut ada dua riwayat pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Transaksi jual beli lahan tanah itu diletakkan berdasarkan dua pendapat yang berbeda dari Asy-Syafi'i dalam soal pemisahan akad. Yaitu pendapat yang memastikan Al Mawardi melakukan tindakan mengunggulkan pendapat pertama ini.

Al Qadhi Husain, Al Faruqi murid Asy-Syirazi dan ulama lainnya sepakat dengan pendapat ini. Transaksi jual beli lahan tanah ini hanya akan terjadi, menurut pendapat kami, misalnya dengan memilih membayar penuh harga lahan tanah tersebut.

Pendapat Kedua: Jual beli lahan tanah tersebut dipastikan batal. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dapat dipastikan mengunggulkan pendapat ini. Ini merupakan pendapat madzhab menurut Ar-Ruyani.

Pendapat madzhab adalah, memilih membayar sesuai dengan porsi harga masing-masing.

Ar-Ruyani meletakkan posisi perbedaan pendapat tersebut ketika pembeli mengetahui jenis dan sifat bagian masing-masing barang. Apabila dia tidak mengetahui kedua hal tersebut, maka transaksi jual beli lahan tanah tersebut sepakat tidak boleh. Pendapat dari Ar-Ruyani ini dibangun berdasarkan pendapat Imam Asy-Syafi'i yang masyhur dalam transaksi jual beli barang yang *ghaib* (tidak ada wujudnya).

Dalam transaksi jual beli lahan tanah ini, ada pendapat lain dari ulama madzhab Asy-Syafi'i, yaitu transaksi jual beli lahan tanah tetap berjalan (sah) sekalipun tidak mengetahui (jenis dan sifatnya), keterangan tersebut dapat diketahui dalam pokok bahasannya.

Alasan yang melatarbelakangi terjadinya perbedaan pendapat dalam kasus penjualan lahan tanah ini secara mutlak, karena Abu Al Futuh Al Ijli menjelaskan bahwa satu pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i itu menyatakan sah dalam kasus penjualan lahan tanah tersebut, sekalipun kami menolak pengesahan transaksi jual beli barang yang tidak ada wujudnya. Jadi, posisi perbedaan pendapat tersebut merupakan turunan transaksi jual beli barang yang *ghaib* (tidak ada wujudnya).

Adapun posisi perbedaan pendapat yang menjadi turunan bolehnya transaksi jual beli barang yang tidak ada wujudnya, dia berkata: Keputusan pengesahan transaksi jual beli tersebut tidak jauh dari kebenaran.

Menurutku (As-Subki): Dalam transaksi jual beli lahan tanah ini, harus memperhatikan barang yang statusnya mengikuti transaksi tersebut. Jadi, jika seseorang hanya menjual biji benih tersebut, dimana biji benih dalam kondisi tertutupi tanah, maka tidak diragukan lagi bahwa orang yang menolak pengesahan transaksi jual beli barang yang tidak ada wujudnya, menolak mengesahkan transaksi jual beli biji benih tersebut. Demikian juga sebagian orang yang memperbolehkan transaksi jual beli barang yang tidak ada wujudnya.

Aku menyampaikan hal tersebut semata-mata karena mereka tidak pernah membahas status hukum transaksi jual beli buah-buahan yang tertutupi daun kelopak, biji gandum yang masih terbungkus bulirnya, dan transaksi jual beli sejenis lainnya.

Al Imam Haramain berkata: Penolakan mengesahkan transaksi jual beli buah-buah semacam itu dibangun berdasarkan penolakan yang mengesahkan transaksi jual beli barang yang *ghaib* (tidak ada wujudnya). Adapun jika kita memperbolehkan transaksi

jual beli barang yang tidak ada wujudnya, maka transaksi jual beli buah-buah semacam itupun hukumnya sah (boleh).

Ar-Rafi'i menafsirkan pernyataan *Al Wajiz* sesuai dengan pernyataan Al Imam Haramain. Akan tetapi Al Ghazali dalam *Al Fatawa* dalam pertanyaan yang kesembilan dan keduapuluh yaitu tentang transaksi jual beli tumbuhan sejenis lobak (*Siljam*) dan tumbuhan jenis wortel (*Jizar*) yang masih tertanam di dalam tanah, berkata: Apabila transaksi jual beli barang yang tidak ada wujudnya dihukumi batal, maka dalam kebatalannya sudah tidak diragukan lagi.

Apabila transaksi jual beli barang yang tidak ada wujudnya dihukumi sah (boleh), maka hal ini jelas membatalkan transaksi jual beli, yang menjadi pendapat terpisah, karena penyerahan hak kepemilikannya tidak mungkin dilakukan kecuali dengan cara mengembalikan lahan tanah, yaitu mengubah barang yang dijual, sehingga menyerupai transaksi jual beli kulit sebelum di sayat dari dagingnya.

Penulis *At-Tahdzib* pun berpendapat demikian. Dia membuat alasan bahwa transaksi jual beli barang yang *ghaib* (tidak ada wujudnya dapat mengembalikan barang yang dijual setelah melihat sifatnya, sedangkan dalam kasus transaksi jual beli ini tidak mungkin mengembalikan barang yang dijual.

Apabila kamu telah mengetahui penjelasan tersebut, maka kamu dapat mengetahui bahwa pernyataan Asy-Syirazi yang bersifat mutlak itu, yaitu kata "biji benih" maksudnya adalah biji benih yang tangkainya sama sekali belum tumbuh. Demikian juga Asy-Syafi'i ﷺ dalam *Al Umm* membuat pernyataan yang sifatnya mutlak, seperti langkah yang dilakukan Asy-Syirazi, dimana maksudnya sama seperti itu.

Apabila benih itu termasuk kelompok tumbuhan yang akan ditebang hingga habis, lalu penjual telah menebangnya hingga habis, maka pembeli berhak memiliki akarnya, dan penjual tidak berhak menggali dan tidak (pula) memotongnya.

Apabila penjual segera menebangnya hingga habis, lalu dia menggalinya sebelum tumbuhan serupa sampai waktunya untuk ditebang, maka dia tidak berhak menanamnya kembali supaya dia mendapatkan penggantinya. Asy-Syafi'i telah me-*nash* hal ini.

Telah diuraikan dalam permulaan bab ini pembahasan seputar pohon benih (pohon yang menghasilkan biji yang dapat menjadi benih) yang bijinya telah mengeras. Pembahasan yang ada di sana akan kembali terulang dalam soal biji benih yang diletakkan untuk peremajaan pohon benih tersebut, dan tidak bertujuan untuk dibiarkan selamanya di lokasi tumbuhnya. *Wallahu a'lam.*

Jika seseorang hanya menjual biji benih (yang ditanam di dalam tanah), penulis *At-Tatimmah* secara meyakinkan menyatakan hal ini batal.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila seseorang menjual pohon (arti harfiah; *ashl*), dan di atasnya terdapat buah milik penjual, maka penjual tidak boleh dipaksa memetik buah tersebut sampai tiba waktunya untuk memetiknya (*Al Jadzaadz*).

Apabila buah itu termasuk kelompok buah yang dipetik berupa buah kurma muda sebelum berubah menjadi kurma *ruthab* yang manis rasanya (*Busr*), seperti kurma Jisuwani dan Qurasyi, maka penjual tidak boleh dipaksa memetiknya sampai buah kurma itu

menjadi buah kurma muda sebelum berubah menjadi kurma *ruthab* yang manis rasanya (*Busr*).

Apabila buah kurma itu termasuk buah yang tidak petik kecuali berupa *ruthab* (kurma muda yang sudah mulai matang [lentur dan manis] sebelum menjadi *tamar*), maka penjual tidak boleh dipaksa memetiknya sampai buah kurma itu menjadi buah *ruthab*. Karena pemindahan hak milik yang dijual, disesuaikan dengan adat yang berlaku.

Jadi, apabila seseorang membeli barang di malam hari, maka dia tidak boleh dipaksa membawanya sampai tiba waktu pagi. Apabila seseorang membelinya di saat turun hujan, maka dia tidak boleh dipaksa membawanya sampai hujan reda. Adat yang berlaku dalam pemetikan buah seperti waktu yang telah kami sebutkan, jadi penjual tidak boleh dipaksa memetik buah tersebut sebelum waktunya.

Penjelasan:

Kata "*Ashl*" maksudnya adalah pohon (arti secara harfiah; *syajar*). Kata "*Al Jadzaadz*" –huruf *Jiim* boleh dibaca kasrah dan fathah- Ibnu Qutaibah telah menceritakan kedua bentuk bacaan tersebut.

Kata "*Awaanul jidzaadz*" dengan membaca kasrah huruf *Jiim* maksudnya adalah "*Zamaanu sharmin nakhiili idza yabisa tsamraha*" (Masa memanen pohon kurma apabila buahnya telah kering). Kata "*Al Jadzaadz*" maksudnya adalah "*Al Qath'u*" (memetik; mengambil dengan mematahkan tangkainya). Istilah *Al Jadzaad* dan *Ash-Shiraam* digunakan dalam konteks pohon kurma,

istilah *Al Qithaaf* (memetik) dalam konteks pohon anggur, istilah *Al Liqaath* (memungut) dalam konteks buah yang jatuh berguguran, seperti buah persik (*Khukh*), Jambu Kelutuk (*Kummatsri*) dan buah sejenis lainnya, lalu buah itu dikumpulkan.

Kata *Al Jiisuwaan* diawali dengan huruf *Jiim*, Yaa` dengan titik dua di bawah, dan huruf terakhir berupa *Nuun* tanpa digabung dengan kata setelahnya (*Idhaafah*), Ibnu Bathisy dan Ibnu At-Taudi berkata: Yaitu jenis buah korma muda sebelum berubah menjadi kurma *ruthab* yang manis rasanya (*Busr*) dan hitam warnanya.

Kata *Al Qurasy* –diawali dengan huruf *qaaf* yang dibaca dhammah, *Raa* ` yang dibaca fathah dan *Syiin* yang bertitik tiga-, Ibnu Bathisy berkata: Yaitu jenis buah kurma muda sebelum berubah menjadi kurma *ruthab* yang manis rasanya (*Busr*) dan berwarna merah. Penulis *Al Bayan* berkata: Korma ini tidak dipanen kecuali berupa buah kurma muda sebelum berubah menjadi kurma *ruthab* yang manis rasanya (*Busr*).

Hukum:

Asy-Syafi'i dan ulama madzhab kami berkata: Apabila seseorang membeli pohon kurma, dan di atasnya terdapat buah milik penjual, (membeli) pohon kapuk kapas dan di atasnya terdapat kapuk kapas milik penjual, (membeli) pohon dan di atasnya terdapat buah atau kembang milik penjual, atau pembeli mengembalikan lahan tanah kepada penjual, dimana di lahan tanah tersebut terdapat tanaman milik penjual, maka penjual tidak boleh dipaksa memetik buah, kembang dan tanaman tersebut sampai tiba waktunya untuk memetik dan juga memanennya seperti adat yang berlaku dalam membiarkannya masih di pohon tersebut.

Apabila waktunya menurut adat tidak diketahui, maka pembeli harus membiarkannya sampai buah tersebut kulitnya menghitam, manisnya terpencar merata, dimana menurut adat, buah itu sudah siap dipetik.

Adapun jika transaksi jual beli tersebut dilakukan dan buah yang keluar baru sebagian kecil yang manis, maka dia tidak berhak menuntut penjual memetiknya seketika itu juga.

Apabila buah kurma itu masih berupa buah *ruthab* (kurma muda yang sudah mulai matang [lentur dan manis] sebelum menjadi *Tamar*), dia harus membiarkannya sampai kurma berubah menjadi kurma *ruthab* dan kematangannya menjadi sempurna kemudian baru dipetik.

Apabila buah kurma itu masih berupa buah kurma muda sebelum berubah menjadi *ruthab* yang manis rasanya (*Busr*), lalu buah kurma tersebut, menurut adat yang berlaku, baru dipetik dalam kondisi *Busr*, maka penjual dituntut memetiknya dalam kondisi *Busr* setelah buah kurma itu matang dan bentuknya sempurna. Kemudian setelah itu baru penjual tidak berhak membiarkannya tetap di atas pohon buah tersebut dimana pohon kurma tersebut, buah sudah matang dan bentuknya sempurna.

Karena kondisi semacam itu merupakan kondisi yang terbaik bagi penjual, lalu penjual mengambilnya sedikit demi sedikit, seperti kasus apabila seseorang menjual rumah, yang di dalamnya terdapat kekayaan, dan rumah itu berfungsi sebagai tempat penyimpanan kekayaan tersebut, pembeli tidak wajib membiarkannya. Pembeli tidak wajib melakukan penyiraman karena adanya buah milik penjual tersebut, akan tetapi penjual hanya wajib membiarkannya dan penjual melakukan penyiraman.

Ketentuan hukum semua jenis buah-buahan terkait pembiarannya sampai waktu memetik, sama seperti buah pohon

kurma, tidak ada perbedaan pendapat dalam ketentuan hukum tersebut.

Nashr Al Maqdisi ﷺ dalam *Al Kafi* berkata: Demikian pula dengan kembang, maksudnya adalah, harus dibiarkan sampai waktu memetiknya. Malik dan Ahmad sepakat dengan pendapat kami yang menyatakan bahwa penjual tidak memetiknya dan dia boleh membiarkannya sampai waktu memanennya.

Abu Hanifah berkata: Penjual boleh dipaksa ketika pembeli menuntut untuk memetiknya seketika itu juga. Keterangan yang menjadi landasan pendapat kami adalah alasan yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi.

Demikian seterusnya, jika seorang pembeli membeli lahan tanah, lalu mitra penjual yang memiliki hak tanah (*syafii*) mengambil alih hak kepemilikan tanah tersebut secara paksa, maka pembeli tidak boleh dipaksa memetik tanaman tersebut dan memindahkannya sampai waktu panen. Karena waktu panennya adalah waktu memindahkannya menurut adat yang berlaku.

Lantas apabila dikatakan: Ketentuan hukum tersebut dibatalkan dengan kasus seseorang yang memetik hasil panen dan meninggalkannya di lahan tanah tersebut dalam kondisi sedang dijemur, dimana kemudian dia menjual lahan tanah tersebut, maka dia harus memindahkan hasil panen tersebut sebelum kering, sekalipun menurut adat hasil panen itu baru dipindahkan setelah kering.

Menurut pendapat kami: Tidak ada adat yang berlaku terkait proses penjemuran hasil panen itu yang harus dilakukan di lahan tanah tersebut, bahkan proses pengeringan hasil panen itu bisa dilakukan di lahan tanah yang lain, seperti keterangan yang akan kami sampaikan dalam soal tanaman: Tidak wajibnya memindahkan hasil tanaman, dimana dia masih tertanam di dalam

tanah. Jika dia telah memanen dan meninggalkannya di lahan tanah tersebut, kemudian dia menjual lahan tanah itu, maka dia wajib memindahkannya.

Pernyataan Asy-Syirazi, "Karena pemindahan hak milik yang dijual itu disesuaikan dengan adat yang berlaku." Ini merupakan jawaban atas pendapat Abu Hanifah yang manyatakan, "Sesungguhnya orang yang telah menjual suatu barang, maka dia harus segera menyerahkan dan menghilangkan kekuasaannya atas barang tersebut. Membiarkan buah kurma tetap di pohonnya setelah pohon dijual, sama artinya mengambil manfaat pohon kurma tersebut."

Ulama madzhab kami menjawab dengan keterangan yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi, bahwa pemindahan hak milik yang dijual itu wajib dilakukan sesuai dengan adat yang berlaku.

Karena itu, ketika seseorang membeli sebuah rumah yang dipenuhi makanan, penjual hanya wajib memindahkannya sesuai adat yang berlaku, dia tidak harus mengumpulkan semua tukang pikul seketika itu juga dan memindahkan makanan itu dari rumah tersebut.

Ulama madzhab kami juga menjawab pernyataan Abu Hanifah, "Membiarkan buah kurma tetap di pohonnya setelah pohon dijual itu, sama artinya mengambil manfaat pohon kurma tersebut, tindakan itu hampir mirip dengan mengecualikan manfaat barang yang dijual dalam transaksi jual beli barang tersebut," bahwa pengecualian manfaat barang yang dijual dalam transaksi jual beli barang tersebut hanya batal jika ditentukan melalui persyaratan.

Adapun pengecualian manfaat barang yang secara umum ditentukan melalui transaksi jual beli itu sendiri, maka tidak batal,

hal ini terbukti dengan dibolehkannya penjualan budak perempuan yang telah dikawinkan.

Cabang: Al Mawardi berkata: Tuntutan hak membiarkan buah tetap di pohon sampai waktunya dipetik, itu hanya wajib dipenuhi apabila hasil panen itu masih tetap milik penjual karena adanya proses penyerbukan.

Sedangkan apabila buah itu tetap menjadi miliknya melalui persyaratan dan pengecualian sebelum dilakukan proses penyerbukan, maka penjual wajib memetiknya seketika itu juga. Karena pengecualian buah tersebut bisa diterima (sah) bila disertai persyaratan memetiknya.

Pendapat yang telah disampaikan oleh Al Mawardi itu hanya dapat dibenarkan apabila kita menentukan pemetikan buah itu sebagai persyaratan dalam mengecualikan buah yang tetap menjadi milik penjual. Telah diuraikan sebelumnya bahwa menurut pendapat yang paling *shahih* di kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i adalah sebaliknya.

Sebagian mereka mendukung pendapat yang telah disampaikan oleh Al Mawardi: "Penentuan pengecualian manfaat pohon melalui persyaratan dapat membatalkan transaksi jual beli, berbeda dengan pengecualian yang ditentukan melalui aturan *syara`*."

Dukungan ini lemah, karena persyaratan memetik buah dalam konteks jual beli pohon ini hanya memberikan penegasan bahwa buah itu tetap milik penjual. Jadi, masalah penjualan pohon ini sama seperti kasus jika seseorang menjual lahan tanah dan mengecualikan bangunan yang berdiri di atas lahan tanah tersebut, dia berhak membiarkannya berdasarkan ketentuan *syara'*. Kamu

tidak perlu mengatakan: Membiarkan bangunan itu merupakan bentuk pengecualian manfaat lahan tanah. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Asy-Syafi'i dan ulama madzhab kami *Rahimahumullah* berkata: Apabila penjual telah memanen hasil tanaman, maka jika akar-akarnya yang masih ada itu tidak meninggalkan kerusakan pada lahan tanah tersebut, seperti akar tanaman gandum putih dan jelai, maka penjual tidak harus memindahkannya dari lahan tanah tersebut, karena pembeli tidak mendapatkan dampak kerugian dalam membiarkannya.

Apabila akar-akar tanaman lantas meninggalkan kerusakan pada lahan tanah tersebut, seperti akar tanaman jagung dan kapas, maka penjual harus memindahkannya dari lahan tanah tersebut.

Ar-Ruyani telah meriwayatkan sebuah pendapat dari sebagian ulama madzhab kami, bahwa wajib memindahkannya dari lahan tanah tersebut secara mutlak, baik itu meninggalkan kerusakan tanah atau tidak. Namun pendapat yang *shahih* di kalangan ulama madzhab kami adalah pendapat yang pertama.

Apabila penjual telah memindahkannya dari lahan tanah tersebut, maka jika akibat pemindahannya itu menimbulkan lubang dalam tanah, dia harus merapikannya. Seperti kasus, jikalau di dalam tanah itu terdapat batu besar yang terpendam, dia harus memindahkannya.

Kasus pembeli pohon ini berbeda dengan kasus orang yang mengambil seekor anak ternak tanpa sepengetahuan pemiliknya (*Ghashab*) dan dia memasukkannya ke sebuah rumah, kemudian anak ternak itu tumbuh semakin besar, maka memperbaiki pintu rumah itu tidak wajib bagi pemilik anak ternak tersebut, karena si

pengambil anak ternak itu (*Ghaashib*) memang sengaja melakukan hal itu, sedang pembeli bukanlah orang yang seperti dia; yang mengambil anak ternak tanpa sepengetahuan pemiliknya.

Demikian seterusnya, jikalau di dalam rumah yang telah dijual itu ada guci air yang tidak mungkin mengeluarkannya kecuali misalnya dengan memperlebar pintu rumah tersebut, dengan cara merusak sebagian dinding rumah, maka dia boleh melakukan perusakan tersebut dan harus menanggung resiko kerusakan itu sesuai dengan nilai barang yang dirusak.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Ada kemungkinan hal ini dapat ditafsirkan: Dia harus memperbaiki kembali sebagian dinding rumah yang telah dirusak, sebagaimana dia harus merapikan lahan tanah yang berlubang dalam kasus pemindahan akar tanaman tersebut.

Al Mahamili dalam *Al Majmu'* telah menjelaskan secara tegas dan lugas bahwa penjual wajib memperbaiki kembali sebagian dinding rumah yang telah dirusak. Dia mengembalikan kasus perusakan sebagian dinding rumah tersebut ke dalam kondisi yang sebenarnya itu dalam konteks masalah apabila seseorang menjual sebuah rumah dan di dalamnya tersimpan perkakas rumah, yang tidak dapat dikeluarkan kecuali dengan cara merusak pintu rumah.

Pendapat Al Mahamili itu sesuai dengan pendapat ulama Irak. Karena mereka lebih memilih menafsirkan dengan mengembalikan dinding tembok seperti kondisi semula.

Al Mahamili dalam kasus perusakan sebagian dinding rumah tersebut berkata: Setiap orang yang benda miliknya (guci air misalnya) ditemukan berada di dalam kepemilikan orang lain (rumah), dimana untuk membebaskannya diperlukan biaya. Jika keberadaan hak milik itu (guci) bukan akibat tindakan sembrono

dari pemilik rumah tersebut, maka biaya untuk pembebasan benda miliknya (guci) yang berada di dalam hak milik orang lain (pemilik rumah), datangnya dari orang yang hendak membebaskan benda miliknya (guci) tersebut.

Contohnya seperti masalah guci air, tempat penampung air dan peti penyimpanan harta yang tersimpan di dalam rumah.

Apabila keberadaan hak milik tersebut akibat tindakan sembrono pemilik hak milik tersebut, contohnya seseorang mengambil (*Ghashab*) guci air milik seseorang, lalu guci itu tidak bisa dikeluarkan melalui pintu rumah, atau (mengambil) anak sapi yang masih muda, lalu anak sapi itu semakin besar, sehingga tidak mudah mengeluarkannya kecuali dengan cara menghancurkan pintu rumah, maka pintu tersebut boleh dihancurkan dan pemilik harta tidak harus memperbaikinya kembali seperti semula.

Turunan masalah dari kaidah ini adalah, apabila binatang miliknya melarikan diri, lantas masuk ke rumah seseorang, dan tidak mungkin mengeluarkannya kecuali dengan merusak sebagian dinding rumah, maka pemilik binatang itu harus menanggung resiko kerusakan tersebut.

Ar-Ruyani berkata: Apabila sekeping mata uang dinar masuk ke dalam wadah tinta dan tidak dapat dikeluarkan kecuali dengan cara memecahkannya, maka wadah tinta itu dipecahkan dan pemilik sekeping uang dinar itu wajib mengganti wadah tinta tersebut. Ar-Ruyani telah meriwayatkannya dari sebagian para ulama madzhab kami.

Cabang: Jika suatu hama menimpa buah-buahan dan kondisinya tidak lagi mengalami perkembangan, apakah penjual berhak membiarkannya, padahal tidak ada faedahnya bagi penjual

dalam membiarkannya? Atau pembeli berhak memaksa penjual agar memetiknya?

Al Imam Haramain berkata: Penulis *At-Taqrib* menyebutkan dua pendapat Asy-Syafi'i, namun Ar-Rafi'i dan An-Nawawi tidak mengunggulkan salah satu di antara kedua pendapat tersebut.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Pendapat yang tepat sesuai dengan fakta tersebut adalah pendapat yang menyatakan harus memaksa penjual memetiknya, karena fakta tersebut telah menyatakan demikian, dimana dia jauh dari kondisi yang diharapkan. Kalau keadaan itu menyertai transaksi jual beli, pasti dia tidak berhak membiarkannya karena keadaan tersebut.

Jadi, jikalau seseorang menjual pohon setelah terjadinya bencana alam yang menimpa buah-buahan tersebut, maka dia tidak berhak membiarkannya tetap di pohon itu. Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Namun *nash* Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* adalah sebaliknya. Apabila pasokan air terhenti, maka pembeli tidak menanggung resiko apapun akibat musibah yang menimpa penjual tersebut.

Demikian juga apabila hama menimpa buah-buahan milik penjual. Asy-Syafi'i ﷺ telah me-*nash* hal ini. Ahmad bin Busyra telah meriwayatkannya dari Asy-Syafi'i.

Cabang: Penjual tidak boleh dilarang memasuki lahan perkebunan untuk melakukan penyiraman. Apabila pembeli tidak pernah mempercayainya, maka hakim mengangkat seorang yang tepercaya yang hendak bekerja menyirami perkebunannya, sedang soal upah penyiraman itu ditanggung oleh penjual. Al Khawarizmi telah menyampaikan pendapat tersebut.

Pernyataan Al Khawarizmi tersebut menunjukkan bahwa pohon tersebut statusnya belum diserahkan hak kepemilikannya sampai pohon tersebut bersih dari buah tersebut.

Al Khawarizmi berkata: Karena itu, jika seseorang menjual perahu di tengah lautan yang dipenuhi banyak muatan, yang mana pengosongan perahu itu tidak mungkin dilakukan sampai perahu berlabuh di pinggir pantai. Maksud pernyataannya ini adalah bahwa prosedur penyerahan hak kepemilikan barang yang dijual itu disesuaikan dengan adat yang berlaku.

Cabang: Pembeli tidak berhak menuntut penjual membayar uang sewa lahan tanah selama tanaman masih ada di lahan tanah tersebut, karena pembeli memiliki lahan tanah tersebut yang manfaatnya dihilangkan selama masih ada tanaman tersebut, sehingga dia tidak berhak menuntut uang sewa manfaat lahan tanah tersebut.

Cabang: Apabila seseorang menjual pohon kurma, dan di atasnya terdapat buah yang telah dilakukan proses penyerbukan, dengan syarat memetiknya; pernyataan Ar-Rafi'i secara lugas menegaskan bahwa hal itu boleh, dan wajib memenuhi persyaratan tersebut.

Tetapi Al Imam Haramain menceritakan dalam bab *Shulh* (Mediasi) yaitu dalam masalah apabila seseorang menjual lahan tanah yang ditanami palawija dengan syarat memetik tanaman tersebut, kebimbangan dalam soal kewajiban memenuhi persyaratan tersebut. Dan wajib menyingkirkan kebimbangan yang telah disebutkan dalam soal buah yang telah dilakukan proses

penyerbukan dengan maksud yang telah ditegaskan oleh pernyataan Ar-Rafi'i tersebut.

Apabila dikatakan: Bahwa transaksi jual beli dengan syarat memetik buah tersebut hukumnya tidak sah, karena di balik persyaratan tersebut terdapat unsur penyusutan nilai jual buah tersebut, walaupun tidak banyak.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila kekurangan air menimpa pohon kurma, dan pembeli takut buah kurma tersebut menyerap air dari pohon kurma, akhirnya pohon kurma bisa mati (kering), maka di dalam musibah kekurangan air yang menimpa pohon kurma ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Penjual tidak boleh dipaksa memetik buah kurma tersebut. Karena pembeli ikut terlibat dalam transaksi jual beli pohon tersebut dengan janji penjual akan membiarkan buah kurma tersebut sampai waktu memetiknya.

Pendapat Kedua: Penjual harus dipaksa memetiknya, karena pembeli rela berjanji demikian selama pembiaran buah kurma hingga tiba waktu memetik, dan hal itu tidak meninggalkan kerusakan pada pohon kurma tersebut. Apabila hal tersebut meninggalkan kerusakan pada pohon kurma, maka tentunya pembeli tidak harus berjanji membiarkannya.

Apabila salah seorang di antara mereka berdua perlu menyirami kekayaan miliknya dan sama sekali tidak ada kerugian yang diderita pihak lain, maka dia boleh menyiraminya, karena penyiraman itu bertujuan

menjaga keutuhan aset miliknya, tanpa meninggalkan kerugian pada siapapun, jadi penyiraman itu boleh hukumnya.

Apabila dalam penyiraman tersebut ada kerugian yang diderita pihak lain dan mereka berdua saling berebut, maka di dalam jawaban masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Abu Ishaq berkata: Transaksi jual beli tersebut harus dibatalkan, karena salah seorang di antara mereka berdua tidak ada yang lebih patut memberikan dampak kerugian dibanding pihak lain, sehingga transaksi jual beli tersebut wajib dibatalkan.

Abu Ali bin Abi Hurairah berkata: Pihak yang menolak melakukan penyiraman di antara mereka berdua harus dipaksa, karena dia ketika ikut terlibat dalam transaksi jual beli tersebut, dia rela menanggung resiko kerugian yang dideritanya, karena dia akan mengetahui bahwa harus melakukan penyiraman tersebut, dimana upah menyirami tanaman itu wajib ditanggung oleh orang yang berniat hendak melakukan penyiraman, karena manfaat penyiraman tersebut akan diperoleh oleh dirinya.

Penjelasan:

Telah diuraikan keterangan bahwa buah kurma apabila tetap menjadi milik penjual, dia tidak boleh dipaksa memetiknya sampai waktunya dipetik. Di antara konsekuensi yang mesti terjadi dari ketentuan hukum tersebut adalah penjual diberi kesempatan untuk menyiraminya, sehingga pembeli harus memberinya

kesempatan melakukan penyiraman tersebut. Terkadang penjual menolak melakukan penyiraman, sehingga pembeli menderita kerugian, bahkan terkadang kerugian itu juga terjadi akibat penyiraman itu sendiri.

Asy-Syirazi telah merincikan pambahasan seputar kerugian tersebut dalam pasal ini menjadi dua masalah.

Masalah Pertama: Apabila pohon kurma mengalami kekurangan air. Penjual telah menjualnya, dimana pohon kurma itu telah dilakukan proses penyerbukan. Kami menetapkan buah kurma itu milik penjual. Lantas pohon kurma itu mengalami kekurangan air dan air terhenti serta tidak mudah untuk menyiraminya, sedangkan membiarkannya tetap di atas pohonnya akan mendatangkan kerusakan pohonnya (kering), namun tidak mendatangkan kerusakan pada buah tersebut.

Maka jawabannya diperinci; Apabila kerusakan itu relatif ringan, maka pembeli harus dipaksa membiarkan buah tersebut tetap di pohonnya. Demikian pendapat Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan yang lainnya. Asy-Syafi'i telah me-*nash* hal ini dalam *Al Umm.*

Apabila kerusakan tersebut sangat signifikan, misalnya pohon ditakutkan menjadi kering atau berkurang buahnya di masa mendatang dengan kekurangan yang sangat signifikan, dan pernyataan Asy-Syirazi kiranya harus ditafsirkan demikian, maka dalam menjawab masalah ini, ada dua pendapat Asy-Syafi'i, dimana keduanya telah ditegaskan (*manshush*) dalam *Al Umm* dalam pokok bahasan ini.

Ulama madzhab kami juga meriwayatkan kedua pendapat tersebut, sama seperti Asy-Syirazi yang meriwayatkannya baik dari segi metode memindah secara silang dua jawaban dari dua

masalah yang memiliki kemiripan tersebut (*Naql*) maupun alasan yang menjelaskannya.

Redaksi Asy-Syafi'i yang ditulis dalam *Al Umm* adalah "*Fafiihaa Qaulani*" kemudian dia menyebutkan pendapat yang menyatakan boleh memaksa (penjual agar memetik buahnya), aku tidak melihat Asy-Syafi'i menyebutkan pendapat lain, aku merenungi pernyataan Asy-Syafi'i sampai tuntas, namun dari perenungan tersebut aku tidak dapat memahami pendapat kedua dari Asy-Syafi'i. Mungkin dia tidak menyebutkannya, karena pendapat kedua itu sudah sangat jelas atau karena lemahnya pendapat yang kedua tersebut.

Pendapat yang lebih *shahih* di antara kedua pendapat Asy-Syafi'i tersebut adalah pendapat kedua yang menyatakan bolehnya memaksa (penjual agar memetik buahnya). Di antara ulama yang mengunggulkan pendapat ini adalah Ar-Ruyani, Ibnu Abi Ashrun dan An-Nawawi.

Ar-Ruyani lebih mengunggulkannya dengan alasan bahwa kerusakan yang menimpa pohon itu lebih signifikan. Al Faurani sepakat dengan pendapat ini. Ar-Rafi'i telah meriwayatkan pengunggulan pendapat tersebut dari Al Karkhi, dimana dia sendiri telah mengunggulkannya dalam *Al Muharrar*.

Al Mawardi telah mengelompokkan masalah penyiraman ini dengan sangat baik. Yaitu penyiraman tersebut adakalanya dapat dengan mudah melakukannya atau ada yang sulit dilakukan. Apabila sulit dilakukan, maka adakalanya karena sulitnya mendapatkan air atau rusaknya sarana untuk mendapatkan air. Apabila kesulitan menyiram itu karena sulitnya mendapatkan air, maka ketentuan melakukan penyiraman itu gugur.

Kemudian dia menyusun buah tersebut menjadi empat macam kasus yang menjadi turunan dari masalah kesulitan air.

Pertama: Kesulitan air itu mendatangkan kerusakan pada buah sekaligus pohon kurma. Pemetikan buah tersebut wajib dilakukan. Pemilik pohon kurma berhak memaksa pemilik buah (penjual). Karena membiarkan buah tersebut dapat mendatangkan kerusakan pada pohon kurma miliknya (kering; mati), tanpa ada manfaatnya sama sekali.

Kedua: Kesulitan air tidak mendatangkan kerusakan pada salah satu di antara kedua kekayaan tersebut (buah dan pohon kurma). Pembeli berhak membiarkan buah tersebut sampai waktunya dipetik.

Ketiga: Kesulitan air itu dapat mendatangkan kerusakan pada buah, tidak pada pohon kurma yang sedang berbuah. Maka dapat dipastikan dia boleh melakukan *khiyar*.

Keempat: Kesulitan air itu dapat mendatangkan kerusakan pada pohon kurma, tidak pada buah kurma tersebut, maka di sini ada dua Asy-Syafi'i. Kasus yang terakhir inilah yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi.

Apabila kesulitan menyiram itu akibat rusaknya sarana untuk mendapatkan air; saluran irigasi atau keringnya air sumur, maka siapa di antara mereka berdua yang lebih dahulu tertimpa dampak kerusakan akibat penundaan penyiraman tersebut, maka dia berhak memperbaiki irigasi yang menjadi sarana untuk mendapatkan air.

Apabila penundaan penyiraman itu mendatangkan kerusakan pada pohon kurma, maka pembeli pohon kurma wajib menghilangkan kerusakan tersebut dan tidak boleh memaksa pemilik buah kurma memetik buahnya.

Apabila penundaan penyiraman itu mendatangkan kerusakan pada buah kurma, tentunya pemilik buah harus menghilangkan kerusakan tersebut atau memetiknya.

Apabila penundaan penyiraman itu mendatangkan kerusakan pada kedua-duanya, tentunya tidak ada yang harus dilakukan pemilik buah kecuali dia harus segera memetik buahnya, sehingga kerusakan tersebut lenyap dari dirinya.

Adapun jika penyiraman itu mudah dilakukan, maka penyiraman itu memiliki empat macam akibat.

Pertama: penyiraman itu bermanfaat bagi kedua-duanya.

Kedua: merugikan kedua-duanya.

Ketiga dan keempat, merugikan salah seorang di antara mereka, tidak pada pihak yang lain. Kami akan menyebutkan keterangan tersebut secara detail.

Masalah Kedua: Apabila salah seorang di antara mereka berdua perlu menyirami kekayaan miliknya, dimana tidak ada kerugian yang diderita pihak lain, maka dia boleh menyiraminya. Hal ini sesuai dengan alasan yang telah disebutkan Asy-Syirazi. Di dalam masalah kedua ini ada dua contoh kasus.

Contoh Pertama: Seseorang yang perlu melakukan penyiraman adalah penjual (pemilik buah).

Contoh Kedua: Seseorang yang perlu melakukan penyiraman adalah pembeli (pemilik pohon kurma).

Pernyataan Asy-Syirazi: "Dan tidak ada kerugian yang diderita pihak lain," mencakup kasus apabila penyiraman itu

memiliki manfaat dan kasus lainnya, yaitu apabila penyiraman itu sama sekali tidak memiliki manfaat.

Asy-Syaikh Abu Hamid dan Al Mawardi telah menyebutkan kasus apabila masing-masing dari kedua pihak memperoleh manfaat dari penyiraman tersebut, Asy-Syaikh Abu Hamid berkata: Seseorang yang menolak melakukan penyiraman tidak boleh dipaksa agar melakukan penyiraman, pihak lain boleh melakukan penyiraman, dimana upah menyirami tanaman itu dibebankan kepadanya.

Al Mawardi berkata: Penjual berhak melakukan penyiraman dan pembeli harus memberikan kemudahan kepadanya untuk melakukan penyiraman, sedang upah menyirami tanaman itu dibebankan kepada penjual. Karena di dalam penyiraman itu mengandung kebaikan pada buahnya, sekalipun pohon kurma pembeli memperoleh kebaikan dengan penyiraman tersebut.

Hanya saja yang paling dominan memperoleh kebaikan dalam hal penyiraman ini adalah buahnya, sementara pohon kurma sifatnya mengikuti. Jadi, jika penjual menolak melakukan penyiraman, dia tidak boleh dipaksa dan hendaknya disampaikan kepada pembeli, "Jika kamu hendak menyirami pohon kurmamu, maka silahkan kamu sirami, kami tidak akan memaksamu agar melakukan penyiraman."

Redaksi yang telah disampaikan oleh Al Mawardi dalam kesimpulannya, sesuai dengan redaksi yang telah disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid dan Asy-Syirazi. Namun redaksi milik Asy-Syirazi lebih umum, seperti keterangan yang telah diuraikan di muka. Ketentuan hukumnya sama, tidak ada perbedaan, yang berbeda hanyalah cara mendeskripsikan masalah tersebut.

Karena contoh kasus masalah ini sesuai dengan redaksi yang disampaikan oleh Asy-Syirazi ada tiga macam: Pertama:

Penjual memperoleh manfaat, pembeli menderita kerugian, dan tidak memperoleh manfaat. Kedua: Pembeli memperoleh manfaat, penjual tidak menderita kerugian dan tidak pula memperoleh manfaat. Atau ketiga: Mereka semua memperoleh manfaat.

Pernyataan semua ulama menegaskan bahwa penjual tidak boleh dipaksa agar melakukan penyiraman. Di antara sejumlah bagian dari masalah yang telah disampaikan oleh mereka adalah berupa contoh kasus yang telah mereka sampaikan.

Adapun jika penyiraman itu sesuatu yang bermanfaat bagi mereka berdua, sedang meninggalkan penyiraman itu sesuatu yang merugikan pembeli, karena buah kurma tersebut menghisap cairan pohon kurma itu.

Al Imam Haramain dalam contoh kasus ini, ketika penyiraman tersebut dalam kondisi dapat dilakukan dengan mudah secara tegas menyatakan bahwa penjual boleh dipaksa dengan mempertimbangkan pihak pembeli agar melakukan salah satu dari dua tindakan; melakukan penyiraman atau memetik buah kurma tersebut, tatkala membiarkannya itu meninggalkan dampak kerusakan pada pohon kurma.

Al Imam Haramain meletakkan posisi kedua pendapat yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi pertama kali dalam kasus; apabila penyiraman itu sesuatu yang sulit dilakukan. Alasan pendapat pertama yang mengatakan bahwa penjual tidak boleh dipaksa memetik buah kurma tersebut adalah karena buah kurma itu akan memberikan hasil yang menguntungkan dengan tetap dibiarkan di pohonnya. Tetapi penjual harus tidak membiarkan dirinya dalam kondisi kesulitan yang mana dia mampu mengatasinya.

Apabila pasokan air terhenti, penjual tidak boleh membiarkannya dalam kondisi tidak mampu mengatasinya.

Pendapat yang telah disampaikan oleh Al Imam Haramain ini sangat baik, pernyataan mereka harus diposisikan sesuai dengan pendapat Al Imam Haramain.

Al Imam Haramain berkata: Kedua pendapat yang berbeda dari Asy-Syafi'i tersebut memberikan indikasi bahwa hak yang perlu dilindungi (dijaga) apakah bagian milik penjual atau bagian milik pembeli? Dia menjawab: Tidak ada *khilaf*, karena kedua hak tersebut posisinya sama (perlu dilindungi).

Maksudnya seperti pendapat yang disampaikan oleh Abu Ishaq dalam kasus; apabila pihak lain tidak tertimpa kerugian, seperti keterangan yang akan disebutkan. Al Imam Haramain berkata: Haruslah memperhatikan aspek ini. Kemudian akibat hukum yang ditimbulkan oleh kesamaan kedua hak tersebut adalah berujung pada pembatalan akad. *Wallahu a'lam.*

Masalah Ketiga: Apabila salah satu dari kedua belah pihak (pemilik buah dan pemilik pohon kurma) sangat perlu melakukan penyiraman, sementara pihak lain tertimpa kerugian (akibat penyiraman tersebut). Di dalam masalah ini, ada dua contoh kasus.

Kasus Pertama: Penyiraman tersebut mendatangkan dampak kerusakan pada pohon kurma dan mendatangkan manfaat pada buah. Lalu penjual berniat hendak melakukan penyiraman, dalam menjawab kasus ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Abu Ishaq berkata: Hendaknya disampaikan kepada pembeli: Bersikaplah toleran pada penjual dengan membiarkannya melakukan penyiraman. Apabila pembeli mau bersikap toleran, maka penjual boleh melakukan penyiraman tersebut.

Jika pembeli intoleransi, maka kami mengatakan kepada penjual: Bersikaplah toleran (pada pembeli) dengan meninggalkan penyiraman tersebut. Apabila penjual mau bersikap toleran, maka penjual tidak boleh melakukan penyiraman tersebut. Apabila penjual menolak meninggalkan penyiraman, maka kami membatalkan transaksi jual beli antara mereka berdua.

Ibnu Abi Hurairah berkata: Pembeli harus dipaksa agar melakukan penyiraman tersebut dan penjual boleh melakukan penyiraman, sementara upah menyirami tanaman itu ditanggung penjual.

Al Imam Haramain menyampaikan pendapat ketiga dari ulama madzhab Asy-Syafi'i, yaitu harus melindungi bagian milik pembeli, karena penjual dituntut menyerahkan pohon kurma tersebut dalam kondisi utuh.

Al Imam Haramain berkata: Sejumlah pendapat dari ulama madzhab Asy-Syafi'i sebenarnya bisa direkonstruksi menjadi tiga bagian, yaitu; Sebagian ulama madzhab kami ada yang lebih memprioritaskan melindungi bagian hak milik pembeli. Sebagian mereka ada yang lebih memprioritaskan melindungi bagian hak milik penjual. Sedangkan Abu Ishaq tidak memprioritaskan salah satu dari kedua bagian hak tersebut.

Kasus Kedua: Penyiraman tersebut mendatangkan dampak kerusakan pada buah dan mendatangkan manfaat pada pohon kurma. Lalu pembeli berniat hendak melakukan penyiraman. Abu Ishaq berkata: Hendaknya disampaikan pada penjual, bersikaplah toleran dengan membiarkan pembeli melakukan penyiraman. Apabila penjual mau bersikap toleran, maka pembeli boleh melakukan penyiraman tersebut.

Jika penjual intoleransi, maka aku katakan kepada pembeli: Bersikaplah toleran dengan membiarkan penjual tidak melakukan penyiraman tersebut. Apabila pembeli mau bersikap toleran, maka pembeli tidak boleh melakukan penyiraman tersebut. Apabila pembeli menolak hal tersebut, maka kami membatalkan transaksi jual beli antara mereka berdua.

Ibnu Abi Hurairah berkata: Penjual harus dipaksa agar melakukan penyiraman tersebut dan upah menyirami tanaman itu ditanggung pembeli (pemilik pohon kurma). Karena penjual telah berjanji tidak akan membuat orang selain dirinya tertimpa kerugian.

Di dalam kasus kedua ini, ada pendapat ketiga ulama madzhab Asy-Syafi'i, yang diriwayatkan oleh Al Imam Haramain, pendapat tersebut menjelaskan agar lebih memprioritaskan melindungi bagian hak milik penjual.

Pada masing-masing dari kedua contoh kasus tersebut, jika seandainya kedua pihak sepakat melakukan penyiraman tersebut atau meninggalkannya, hasil kesepakatan itu boleh dilakukan. Penulis *Al Bayaan* dan ulama lainnya telah mengemukakan pendapat tersebut.

Asy-Syirazi menyebutkan kedua contoh kasus ini secara khusus dalam redaksi yang telah dia sebutkan. Berdasarkan penjelasan detail ini ada titik terang bahwa pernyataan Asy-Syirazi: "Upah menyirami tanaman itu wajib ditanggung oleh orang yang berniat melakukan penyiraman," termasuk bagian dari pernyataan Ibnu Abi Hurairah. Adapun yang dimaksud dengan, "Orang yang berniat melakukan penyiraman," oleh Ibnu Abi Hurairah adalah penjual dalam contoh kasus pertama, dan pembeli dalam contoh kasus kedua.

Boleh juga memposisikan pernyataan Asy-Syirazi, "Upah menyirami tanaman itu wajib ditanggung oleh orang yang berniat melakukan penyiraman," itu sebagai permulaan kalimat, bukan hanya pernyataan milik Ibnu Abu Hurairah, yaitu sekiranya kita menetapkan adanya penyiraman tersebut. Penyiraman itu menjadi tanggungan orang yang memperoleh manfaat dengan adanya penyiraman tersebut.

Tidak seperti seseorang yang menjual buah setelah layak dikonsumsi (matang). Karena dia boleh melakukan penyiraman dan pembeli memperoleh manfaat dari penyiraman tersebut.

Pernyataan Asy-Syirazi itu mencakup masalah apabila penjual atau pembeli tersebut berniat melakukan penyiraman, atau mereka semua (berniat melakukan penyiraman), maka upah menyirami tanaman itu wajib ditanggung mereka berdua. Seperti pendapat yang telah dipaparkan secara tegas dan lugas oleh Ar-Ruyani, itulah kesimpulan yang tampak dari redaksi Asy-Syirazi.

Seseorang yang berniat melakukan penyiraman dalam kedua contoh kasus di atas, adalah orang yang menuntut dilakukannya penyiraman, dimana kami telah positif menetapkan pihak yang menolak penyiraman boleh dipaksa (melakukannya) untuk memenuhi tuntutannya tersebut. Maksud dari pemaksaan tersebut (*Ijbar*) adalah memaksanya agar memberikan pihak lain kesempatan melakukan penyiraman.

Pernyataan Asy-Syirazi: "Karena manfaat penyiraman itu akan diperoleh oleh dirinya," ini merupakan alasan yang terlihat dalam kedua bagian hak milik tersebut.

Ibnu Ar-Rif'ah berusaha mempelajari contoh kasus yang kedua ini dari pernyataan Al Mawardi, yaitu pernyataan Al Mawardi: "Sesungguhnya pemilik buah boleh menolak dilakukannya penyiraman. Jika dia menolak dilakukannya

penyiraman tersebut, maka pemilik pohon kurma boleh membatalkan transaksi jual beli pohon kurma." Dari pernyataan Al Mawardi tersebut, Ibnu Ar-Rif'ah mengambil kesimpulan ada pendapat lain, dia berkata: Dengan tambahan pendapat ini, maka (dalam contoh kasus ini) totalnya ada empat pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Masalah Ketiga: Apabila kedua belah pihak sepakat melaksanakan salah satu dari kedua perkara tersebut, maka (semua pihak) harus melaksanakan perkara yang telah disepakati. Jika tidak, maka hakim membatalkan transaksi jual beli tersebut.

Masalah Keempat: Hakim membatalkan transaksi jual beli tersebut. Hanya saja Al Mutawalli menyatakan, penjual boleh membatalkan transaksi jual beli jika dia menghendaki hal itu.

Selain masalah-masalah yang telah disebutkan di atas, masih ada masalah lain yang telah disebutkan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid, Al Mawardi dan ulama lainnya. Asy-Syirazi tidak menyebutkannya karena masalah tersebut sudah sangat jelas, tidak ada *khilaf* dalam masalah tersebut.

Yaitu masalah apabila penyiraman itu mendatangkan dampak kerugian pada buah sekaligus pohon kurma tersebut, maka masing-masing dari mereka boleh menolak dilakukannya penyiraman. Karena kerugian itu dialami pihak lain tanpa ada manfaat yang kembali pada dirinya, maka melakukan penyiraman itu merupakan tindakan bodoh dan hanya menghabiskan harta secara sia-sia. Ar-Ruyani telah menyampaikan pendapat tersebut. Kondisi seperti ini hanya akan terlihat dengan jelas pada selain pohon kurma.

Sedangkan pohon kurma, penyiraman tersebut selamanya akan bermanfaat pada pohon kurma tersebut. Jadi, apabila pemilik buah (penjual) berkata: Aku berniat mengambil air dimana aku

masih berhak menggunakannya untuk menyirami buahku, lalu aku akan menyirami buahku yang lainnya, yaitu buah-buahan atau tanaman lainnya menggunakan air tersebut, dia tidak berhak mengambil air untuk digunakan menyirami buah yang lain.

Demikian seterusnya, jikalau dia telah mengambil buah miliknya sebelum waktunya memetik, dia tidak berhak mengambil air, dimana dia masih memiliki hak menggunakannya sampai waktunya dipetik, karena dia masih memiliki hak menggunakan air tersebut yang dapat mendatangkan kebaikan pada buah tersebut bukan buah yang lain.

Semua masalah yang berhubungan dengan kondisi yang timbul akibat dilakukannya penyiraman itu, totalnya ada enam masalah, pernyataan Asy-Syirazi memuat lima masalah dan mengabaikan satu masalah yang lain.

Sedang masalah meninggalkan penyiraman totalnya ada tujuh masalah. Asy-Syirazi telah menyebutkan satu di antara ketujuh masalah itu pada bagian akhir pernyataannya dan mengabaikan enam masalah yang lain. Seluruhnya terakomodir dalam pernyataan Al Mawardi. *Wallahu a'lam.*

Pelajaran: Asy-Syaikh Abu Hamid dan ulama lainnya berkata: Mereka bertanya: Mengapa kalian tidak mengemukakan pendapat dalam sejumlah masalah seputar dilakukannya penyiraman tersebut, "Pembeli yaitu pemilik pohon kurma sama seperti orang yang menjual buah secara terpisah dari pohonnya setelah buah layak dikonsumsi, dimana pohon kurma itu mengalami kekurangan air, sekiranya upah menyirami tanaman itu wajib ditanggung pemilik pohon kurma tersebut.

Asy-Syaikh Abu Hamid dan ulama madzhab kami yang lain, membuat pemisahan masalah seputar transaksi jual beli setelah buah layak dikonsumsi (matang), dimana penjual wajib menyerahkan buah tersebut dalam kondisi utuh (sempurna). Hal tersebut hanya dapat terwujud dengan cara melakukan penyiraman.

Sedang dalam kasus transaksi jual beli pohon ini, perkara yang wajib bagi penjual adalah menyerahkan pohon kurma tersebut. Jika dia telah menyerahkannya, secara otomatis dia tidak memiliki buah tersebut, ditinjau dari status dia sebagai pembeli pohon kurma itu. Jadi statusnya berbeda dengan penjual buah setelah layak dikonsumsi (matang).

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Sekiranya kita mengatakan pembeli berhak dipaksa, maka dia tidak memiliki hak *khiyar*, maksudnya dalam kondisi di mana buah memperoleh manfaat dengan adanya penyiraman tersebut.

Cabang: Jikalau kita menetapkan penjual berhak melakukan penyiraman tersebut, Asy-Syafi'i dan ulama madzhab kami berkata: Dia hanya boleh melakukan kadar penyiraman yang dapat mendatangkan kebaikan pada dirinya, dia tidak boleh melakukan penyiraman melebihi kadar siraman yang telah diketahuinya, sebab pemilik pohon kurma akan mengalami kerugian akibat penyiraman tersebut.

Karena sebagaimana kerugian yang dialami akibat kekurangan air yang berlebihan, kerugian itu juga akan timbul akibat kadar kelembaban yang berlebihan akibat penyerapan air yang terlalu banyak.

Apabila kedua belah pihak berselisih pendapat seputar kadar penyiraman tersebut, misalnya pembeli berkata: Setiap sepuluh hari, sekali siraman. Penjual berkata: Setiap lima hari, sekali siraman. Untuk mendapatkan penjelasan tentang persoalan tersebut, harus meminta pendapat ahli di bidang tumbuh-tumbuhan (Botani). Apabila (menurut pendapat ahli tersebut) salah satu pihak perlu melakukan penyiraman, maka pihak lain boleh dipaksa agar melakukannya.

Apabila ahli tumbuh-tumbuhan itu berpendapat: Sesungguhnya buah tersebut tidak akan rusak akibat tidak dilakukan penyiraman, jutsru buah itu akan tetap dalam kondisi aman dari kerusakan tanpa dilakukan penyiraman, hanya saja jikalau buah itu dilakukan penyiraman, buah tersebut akan jelas memperoleh manfaat yang lebih besar, namun pohon kurma itu akan terkena dampak kerusakan akibat manfaat lebih tersebut.

Al Imam Haramain berkata: Menurutku pendapat ahli tumbuh-tumbuhan itu menyimpan penafsiran lain. Pendapat tersebut bisa ditafsirkan: Penjual harus dicegah melakukan penyiraman, karena peningkatan jumlah buah itu tidak pernah bisa terukur, jadi yang perlu diperhatikan adalah aspek keseimbangan (tidak hanya menguntungkan pihak tertentu). Bisa juga ditafsirkan: Penjual boleh melakukan penyiraman untuk meningkatkan bagian hak miliknya tersebut, menurut pendapat orang yang menyatakan harus melindungi bagian hak milik penjual.

Keterangan ini menjelaskan bahwa posisi *khilaf* yang telah diuraikan dari Abu Ishaq dan Ibnu Abi Hurairah itu diletakkan dalam kasus; apabila melakukan penyiraman tersebut dapat mendatangkan dampak kerugian pada salah seorang dari mereka dan dengan tidak menyiraminya akan mendatangkan dampak kerugian pada pihak lain.

Dalam masalah ini tidak ditemukan dua dampak kerugian yang kontradiktif, yang ada hanyalah kerugian dan manfaat lebih. Oleh karenanya, tindakan yang harus dilakukan adalah mengunggulkan untuk menghindari kerugian tersebut dan mencegah penjual melakukan penyiraman. *Wallahu a'lam.*

Ar-Rafi'i memutlakkan penafsiran Al Imam Haramain ketika penyiraman tersebut dapat mendatangkan dampak kerugian pada sepihak, dimana meninggalkan penyiraman mampu mencegah terjadinya perolehan manfaat lebih bagi pihak lain.

Pernyataan Ar-Rafi'i tersebut mencakup contoh kasus yang telah disebutkan dan juga kebalikannya dalam setiap penafsiran dari kedua panafsiran Al Imam Haramain tersebut. Lantas apakah penafsiran Al Imam Haramain tersebut berhubungan dengan resiko kerugian yang dihadapi? Dalam menjawab masalah ini, ada dua penafsiran: Sepengetahuanku (As-Subki) kedua penafsiran berbeda yang disebutkan dalam *An-Nihayah* tidak terjadi kecuali dalam satu kondisi tertentu (sulit atau mudah melakukan penyiraman).

Al Ghazali meletakkan kedua penafsiran yang berbeda tersebut menjadi dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang berbeda. Maksudnya adalah, berdasarkan salah satu dari kedua penafsiran tersebut, perbedaan pendapat yang telah lalu antara Abu Ishaq dan Ibnu Abi Hurairah itu terjadi. Sedangkan berdasarkan penafsiran lain, tentunya hanya ada satu kewajiban yaitu melakukan penyiraman tersebut. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Kedua pendapat yang berbeda yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi, apakah posisinya diletakkan khusus dalam kasus apabila penyiraman itu tindakan yang sulit dilakukan atau dalam kasus yang bersifat mutlak?

Pernyataan Al Ghazali dan Al Imam Haramain menegaskan yang pertama, yaitu posisinya diletakkan khusus dalam kasus apabila penyiraman itu tindakan yang sulit dilakukan, pernyataan mereka berdua secara tegas menyatakan, bahwa apabila penyiraman tersebut dalam kondisi mudah untuk dilakukan, maka wajib melakukan penyiraman atau penjual wajib memetik buahnya.

Sedang pernyataan Asy-Syafi'i menegaskan yang kedua (dalam kasus yang bersifat mutlak; dalam kondisi mudah atau sulit melakukan penyiraman), tetapi pernyataan Asy-Syafi'i khusus dalam kondisi kekurangan air yang disediakan untuk penyiraman tersebut dan masih memungkinkan mendapatkan air dari selain air itu.

Ibnu Ar-Rif'ah juga berpendapat demikian, dimana dia meletakkan kedua pendapat tersebut pada kondisi mudah melakukan penyiraman dari selain air yang telah biasa digunakan, juga meletakkan pendapat yang tegas menyatakan wajibnya melakukan salah satu dari dua perkara itu (melakukan penyiraman atau memetik buah) pada kondisi apabila penyiraman itu sesuatu yang mudah dilakukan dengan menggunakan air yang tersedia untuk penyiraman tersebut.

Dia menggali kesimpulan pendapatnya tersebut dari pernyataan Asy-Syafi'i, yang menyatakan: "Kawannya menuntut memetiknya kecuali dia hendak menyiraminya secara sukarela." Dari pernyataan tersebut, dapat ditarik kesimpulan bahwa perkara yang wajib dilakukan ketika dalam kondisi dapat melakukan penyiraman dengan mudah, hanyalah memetik buah tersebut dan dia juga boleh menggugurkan kewajibannya dengan melakukan penyiraman tersebut, hanya saja yang wajib adalah melakukan salah satu dari dua perkara tersebut. Seperti pendapat yang

dipaparkan oleh Asy-Syafi'i dalam kasus budak yang dimerdekakan.

Apabila tidak mudah melakukan penyiraman karena satu dari berbagai kondisi yang menyulitkan penyiraman, maka tentunya hanya ada satu kewajiban, yaitu memetik buah itu, karena tidak ada yang dapat menggugurkan kewajibannya, dimana juga dapat dipastikan, bahwa kewajiban memetik buah itu merupakan pendapat yang paling *shahih* menurut Al Karkhi dan ulama madzhab Asy-Syafi'i lainnya.

An-Nawawi berkata: Kedua pendapat ini, harusnya diletakkan dalam kasus; apabila penjual memperoleh manfaat dalam membiarkan buah tersebut, namun apabila tidak ada manfaatnya sama sekali, maka ulama sepakat dia wajib memetiknya. Demikian Al Imam Haramain dan penulis *At-Tahdzib* menyampaikan pendapatnya.

Cabang: Kesimpulan yang tampak dari pernyatan ulama madzhab Asy-Syafi'i adalah wajib melakukan penyiraman menggunakan air, dimana menurut adat yang berlaku penyiraman pepohonan itu diambil dari air tersebut. Sekalipun air itu milik pembeli, misalnya air tersebut diambil dari sumur (sumber air) yang ikut termasuk ke dalam transaksi jual beli. Menurut kami, dia tetap memiliki air sumur tersebut, seperti pendapat madzhab ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Ketika hak menggunakan air sumur yang dimiliki oleh penjual itu dapat dibenarkan dari tinjauan *syara'*, maka penggunaan air sumur itu bebas dilakukan. Berbeda dengan kasus, jika penjual menentukan persyaratan dirinya berhak mengambil manfaat hak milik pembeli, jika transaksi jual beli tersebut batal, Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Namun syarat pengambilan manfaat hak

milik pembeli ini menegaskan tidak adanya hak melakukan penyiraman apabila buah tersebut tidak pernah dilakukan proses penyerbukan, dimana penjual menentukan syarat buah tersebut tetap menjadi milik dirinya. Jadi renungkanlah kembali masalah tersebut.

Menurutku (As-Subki): Persyaratan dirinya boleh mengambil manfaat milik pembeli, tidak menegaskan hal tersebut, karena penentuan syarat buah yang tidak dilakukan proses penyerbukan tetap menjadi milik dirinya, itu mengubah status buah tersebut menjadi seperti buah yang telah dilakukan proses penyerbukan. Ketika statusnya berubah demikian, maka status kewajiban melakukan penyiraman berdasarkan ketentuan *syara'* sama seperti kewajiban tetap membiarkan buah di pohonnya.

Kasus tersebut tidak sama seperti kasus apabila penjual menentukan syarat mengambil manfaat hak milik pembeli.

Berawal dari kewajiban menyiram dari air yang telah biasa digunakan untuk menyiram, sekalipun air itu milik pembeli, maksud pernyataan Asy-Syirazi: "Upah (*Ujrah*) menyirami tanaman itu wajib ditanggung oleh orang yang berniat hendak melakukan penyiraman," hal ini dapat dipahami.

Asy-Syirazi tidak mengatakan: "Keperluan (*Mu`nah*) untuk melakukan penyiraman tanaman itu wajib, ...," karena air itu termasuk bagian dari keperluan tersebut, padahal air tersebut berada di bawah kepemilikan pembeli.

Di dalam contoh kasus yang telah disebutkan, terdapat keterangan, "Bagi orang yang berniat hendak melakukan penyiraman tanaman itu wajib menyediakan upah (*Ujrah*) untuk keperluan pengangkutan air" dan keterangan serupa lainnya. Memang benar, dia wajib menyediakan upah menyirami tanaman tersebut, namun di samping itu juga, dia wajib menyediakan

sejumlah peralatan yang dipergunakan pembeli untuk melakukan penyiraman tanaman tersebut, karena dia hanya menyediakan air itu. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Adapun pendapat yang lebih diunggulkan dari sekian banyak pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i ini, yang telah di-*tarjih* oleh Ar-Rafi'i adalah pendapat yang menyatakan, harus membatalkan transaksi jual beli. Seperti pendapat yang disampaikan Abu Ishaq.

Namun, Al Ghazali dalam *Al Wasith* lebih mengunggulkan pendapat yang menyatakan, harus lebih memperhatikan bagian hak milik pembeli. Sedangkan kesimpulan yang ditegaskan oleh kemutlakan *nash* Asy-Syafi'i mendukung pendapat yang telah disampaikan oleh Ibnu Abi Hurairah.

Karena Asy-Syafi'i berkata: "Apabila tidak ada yang dapat mendatangkan kebaikan pada buah tersebut kecuali penyiraman tanaman itu, maka pembeli wajib membebaskan penjual (untuk melakukan penyiraman) dan melakukan penyiraman yang cukup."

Pendapat Asy-Syafi'i dalam contoh kasus ini, sesuai dengan Ibnu Abi Hurairah dalam hal pembeli harus dipaksa memenuhi tuntutan penjual agar melakukan penyiraman. Jadi, ada kemungkinan dalam kasus sebaliknya, ditafsirkan giliran penjual yang harus dipaksa memenuhi tuntutan pembeli agar melakukan penyiraman. Seperti pendapat yang disampaikan oleh Ibnu Abi Hurairah, dan itulah penafsiran yang lebih mendekati kebenaran. Ada kemungkinan pendapat Asy-Syafi'i itu ditafsirkan dengan lebih memperhatikan bagian hak milik penjual secara mutlak.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Kesimpulan yang tampak dari *nash* Asy-Syafi'i itu, sesuai dengan pendapat yang telah di-*tarjih* oleh Al Ghazali dalam *Al Wajiz.*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Tidak boleh melakukan jual beli buah-buahan dan tanaman sebelum layak dikonsumsi (matang), tanpa disertai syarat memetiknya.

Hal ini sesuai dengan hadits yang telah diriwayatkan oleh Ibnu Umar ﷺ, bahwa Nabi ﷺ, نَهَى عَنْ بَيْعِ الثِّمَارِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلاَحُهَا "Melarang jual beli buah-buahan sampai buah itu layak dikonsumsi (matang)."

Ibnu Umar ﷺ juga telah meriwayatkan, bahwa Nabi ﷺ, نَهَى عَنْ بَيْعِ ثَمْرَةِ النَّخْلِ حَتَّى تُزْهِيَ وَالسُّنْبُلِ وَالزَّرْعِ حَتَّى يَبْيَضَّ وَيَأْمَنَ الْعَاهَةِ "Melarang jual beli buah kurma sampai terlihat bagus (layak dikonsumsi), (melarang jual beli) bulir dan tanaman sampai mengeluarkan buah dan aman dari kerusakan (akibat bencana atau hama)."

Alasan lain, pelarangan jual beli buah-buahan sebelum layak dikonsumsi itu, karena barang yang dijual hanya dapat dipindahkan sesuai dengan adat yang berlaku secara berkesinambungan. Sebab pertimbangan ini, jika ada seseorang membeli barang pada malam hari, dia tidak boleh dipaksa memindahkannya ke tempat lain sampai masuk waktu pagi.

Adat kebiasaan yang berlaku secara berkesinambungan dalam buah-buahan adalah dengan membiarkannya sampai waktunya dipetik. Jadi, apabila

seseorang menjualnya sebelum layak dikonsumsi (belum matang; siap dipetik), maka buah-buahan tersebut belum aman dari kerusakan yang menimpa buah (baik itu akibat bencana ataupun serangan hama), sehingga buah-buahan tersebut rusak. Ketidak amanan buah-buahan itu dari kerusakan yang menimpa buah (akibat bencana atau serangan hama) merupakan *gharar* yang tidak dibutuhkan dalam akad. Oleh karena itulah, jual beli tersebut tidak boleh dilakukan.

Apabila dia menjualnya dengan syarat memetiknya, maka jual beli tersebut hukumnya diperbolehkan. Karena dia akan memetiknya sebelum buah mengalami kerusakan, sehingga buah itu aman dari *gharar* tersebut.

Apabila seseorang menjual buah tersebut bersamaan dengan pohonnya, dan (menjual) palawija bersamaan dengan lahan tanahnya, sebelum layak dikonsumsi (belum matang), maka jual beli tersebut hukumnya diperbolehkan, karena hukum *gharar* yang terkandung dalam jual beli tersebut hilang jika buah itu dijual bersamaan dengan pohonnya. Sama seperti *gharar* dalam jual beli janin dalam kandungan itu hukumnya batal, jika dijual bersamaan dengan induknya.

Apabila seseorang menjual buah itu kepada pemilik pohon buah tersebut, atau (menjual) palawija kepada pemilik lahan tanahnya, maka dalam menjawab masalah ini, terdapat dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pertama: Transaksi jual beli tersebut hukumnya sah, karena buah tersebut bisa diserahkan langsung kepada pemilik pohon buah tersebut, sehingga jual beli tersebut diperbolehkan. Sebagaimana jikalau dia menjualnya bersamaan dengan pohon dan lahan tanahnya.

Kedua: Transaksi jual beli itu tidak sah. Karena dia telah memisahkannya dengan jual beli tersendiri sebelum buah atau palawija itu layak dikonsumsi (belum matang), tanpa disertai syarat memetiknya, sehingga menyerupai kasus jual beli apabila seseorang menjualnya kepada selain pemilik pohon tersebut.

Penjelasan:

Hadits Ibnu Umar ﷺ yang disebutkan pertama kali di atas, Al Bukhari dan Muslim meriwayatkannya dengan redaksi semacam itu. Adapun redaksi Muslim, "*Tsamrah*" dengan bentuk kata benda tunggal (bukan *Tsimaar*, kata benda jamak).

Disebutkan juga dalam *Shahih* Al Bukhari dan Muslim dari riwayat Ibnu Umar, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, لاَ تَتَبَايَعُوا الثَّمَرَةَ حَتَّى يَبْدُوَ صَلاَحُهَا "*Janganlah kamu melakukan jual beli buah sampai buah itu layak dikonsumsi (matang).*" Muslim menambahkan, وَتَذْهَبَ عَنْهُ الآفَةُ "*Dan bencana yang merusak itu hilang dari buah tersebut.*"

Adapun hadits Ibnu Umar yang disebutkan kedua, Muslim meriwayatkannya, dengan redaksi hadits, نَهَى عَنْ بَيْعِ النَّخْلِ حَتَّى يَزْهُوَ وَعَنْ السُّنْبُلِ حَتَّى يَبْيَضَّ وَيَأْمَنَ الْعَاهَةَ نَهَى الْبَائِعَ وَالْمُشْتَرِيَ "*(Nabi*

melarang) jual beli kurma sampai buahnya tampak (Yazhuu; sehingga yang berwarna merah terlihat secara kontras dari yang berwarna kuning), (melarang jual beli) bulir sampai mengeluarkan biji, dan aman dari kerusakan yang menimpa biji (akibat bencana atau serangan hama), beliau melarang penjual dan pembeli."

Dalam riwayat milik Asy-Syafi'i terhadap hadits Ibnu Umar disebutkan, قَالَ الرَّاوِي فَقُلْتُ لِعَبْدِ اللهِ مَتَى ذَلِكَ؟ قَالَ: طُلُوعُ الثُّرَيَّا وَقَدْ وَرَدَتْ periwayat hadits itu berkata: Lalu aku bertanya kepada Abdullah: Kapan itu waktunya? Dia menjawab: Ketika munculnya bintang Kartika (*Tsurayya*).

Banyak sekali hadits yang telah diriwayatkan, baik yang dimuat dalam *Ash-Shahihain* maupun dalam kitab lainnya yang menjelaskan seputar larangan jual beli buah-buahan sebelum layak dikonsumsi (belum matang). Di antaranya hadits Ibnu Umar yang telah disebutkan.

Ada juga hadits yang diriwayatkan oleh Anas, bahwa Nabi ﷺ, نَهَى عن بَيْعِ الثَّمَرَةِ حَتَّى تَزْهُوَ قَالَ الرَّاوِي فَقُلْنَا لِأَنَسٍ مَازَهُوْهَا قَالَ تَحْمَرُّ وَتَصْفَرُّ قَالَ أَرَأَيْتَ إِذَا مَنَعَ اللهُ الثَّمْرَةَ بَمَ يَسْتَحِلُّ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ "*(Rasulullah) melarang jual beli buah sampai layak dikonsumsi (Yazhuu; berubah warna kulitnya menjadi merah dan kuning).*"

Lalu kami (sahabat) bertanya kepada Anas, "Apa itu layak dikonsumsi (*zahwuhaa*),"

Anas menjawab: Buah tersebut telah berubah warna kulitnya menjadi merah dan kuning.

Anas berkata: "Bagaimana pendapatmu, apabila Allah menahan buah tersebut, lantas dengan alasan apa salah seorang di

antara kalian halal mengkonsumsi harta milik saudaranya?" hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Kata *zahwu* dalam hadits Nabi banyak sekali disampaikan, "*Zahaa an-nakhlu yazhuu*" (pohon kurma telah mengeluarkan buah berwarna merah dan kuning). Al Khaththabi berkata: Demikian pula, redaksi yang diriwayatkan adalah kata "*Zahwuu,*" namun yang tepat menurut kaidah bahasa arab adalah "*Yazhaa.*"

Ulama selain Al Khaththabi berkata: Pernyataan Al Khaththabi ini belum tentu benar menurut setiap orang, karena kedua dialek itu benar-benar pernah diriwayatkan menurut sebagian ulama; di antara mereka ada yang mengatakan: "*Zahaa an-nakhlu*" maksudnya "*Idzaa thaala wa iktahala*" (ketika pohon kurma telah menjulang tinggi dan mulai tampak mengeluarkan kembang). Pernyataan ini bertentangan dengan tafsir hadits yang telah disampaikan Anas, yang merupakan orang yang mengetahui dengan benar tentang bahasa arab dan (bertentangan) dengan kandungan makna hadits tersebut.

Dalam sebagian riwayat hadits milik Asy-Syafi'i, telah disampaikan tafsir hadits ini, "Ditanyakan: Wahai Rasulullah, apa maksud kata *tuzhiya*?, Beliau menjawab: '*Sampai buah-buahan berubah warna kulitnya menjadi merah*'."

Kata "*Zahwu*" diawali dengan *Zai* yang terbaca fathah, Ibnu Ma'in menyebutkan bahwa penduduk Hijaz membaca dhammah huruf *Zai*, ini merupakan bacaan *gharib* (yang jarang digunakan).

Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﵁, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda: لاَ تَتَبَايَعُوا الثَّمَرَةَ حَتَّى يَبْدُوَ صَلاَحُهَا وَلاَ تَتَبَايَعُوا الثَّمَرَ بِالثَّمَرِ "*Janganlah kamu melakukan jual beli buah sampai layak dikonsumsi (terlihat matang), janganlah kamu menjual buah dengan buah*" (HR. Muslim).

Pernyataan Nabi: "*Yabduwa*" maksudnya "*Yazhhara*" (tampak terlihat), diungkapkan: "*Badaa yabduu*" seperti kata "*Da'aa yad'uu.*" Adapun kata "*Bada`a yabda`u*" (memulai) dengan diakhiri huruf *Hamzah*, diambil dari kata dasar *Al Ibtidaa`* (memulai).

Diriwayatkan dari Jabir, bahwa Rasulullah ﷺ, نَهَى أَنْ تُبَاعَ الثَّمَرَةُ حَتَّى يُشْقَحَ، قِيلَ: وَمَا يُشْقَحُ؟ قَالَ: تَحْمَارُّ وَتَصْفَارُّ وَيُؤْكَلُ مِنْهَا "*(Rasulullah) melarang jual beli buah itu sampai buah itu berubah warna merah, kuning dan layak dikonsumsi (yusqaha*; redaksi Al Bukhari *Tusqaha)*" Salah seorang sahabat bertanya: Apa makna *Yusyqaha*? Beliau menafsirkan: "*Tahmaarra wa tashfaarra wa yu`kalu minhaa*" (*buah berubah warna merah, kuning dan layak dikonsumsi*). Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim..

Pernyataan Nabi: "*Yusyqahu*" (يُشْقَحُ) –diawali dengan huruf *Yaa`* yang terbaca dhammah, *syiin* yang terbaca sukun, dan setelah huruf *Qaaf* berupa huruf *Haa* - diriwayatkan –dengan membaca fathah *Syiin* dan *Qaaf* yang ditasydid (*Yuasyqqaha*)- diungkapkan: *Asyqaha* dan *Syaqqaha*. Dan diriwayatkan *yusyqaha* dengan mengganti huruf *Haa`* menjadi Haa` (يُشْقَهُ).

Rasulullah telah menafsirkan kata tersebut dalam hadits itu, beliau berkata: *Al Isyqaah* adalah *An yahmarra wa yashfarra* (perubahan warna menjadi merah dan kuning).

Dalam riwayat An-Nasaa`i seputar redaksi hadits ini disebutkan, "*Hattaa yuth'ama*" (sampai dapat dikonsumsi). Dalam riwayat milik Muslim, "*Hattaa yathiiba*" (sampai enak dimakan).

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, dia berkata: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ النَّخْلِ يَأْكُلَ مِنْهُ أَوْ يُؤْكَلَ وَحَتَّى يُوزَنَ، قَالَ:

فَقُلْتُ: مَا يُوزَنُ؟ فَقَالَ رَجُلٌ عِنْدَهُ: حَتَّى يُحْرَزَ "Rasulullah ﷺ melarang jual beli buah kurma sampai sebagian layak dikonsumsi atau semuanya layak dikonsumsi" dan "Sampai dapat ditimbang (*Yuuzana*)," Ibnu Abbas berkata: Aku bertanya, 'Apa itu *Yuuzana*?' Lalu seseorang yang berada di sampingnya menjawab: Sampai dapat disimpan (*yuhriza*). Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Diriwayatkan dari Anas, أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَهَى عَنْ بَيْعِ الْعِنَبِ حَتَّى يَسْوَدَّ وَعَنْ بَيْعِ الْحَبِّ حَتَّى يَشْتَدَّ "*Bahwasanya Rasulullah ﷺ melarang jual beli anggur sampai berubah warna menjadi hitam, dan (melarang) jual beli biji-bijian sampai berubah menjadi keras*"

Kesemua hadits dari riwayat lima sahabat ini melarang jual beli buah-buahan sebelum layak dikonsumsi (*budwi ash-shalaah*; tampak terlihat matang).

Diriwayatkan dari Umrah, dari Rasulullah ﷺ secara *mursal*, أَنَّهُ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثِّمَارِ حَتَّى تَنْجُوَ مِنَ الْعَاهَةِ "*Sesungguhnya beliau melarang jual beli buah-buahan sampai selamat dari kerusakan yang menimpa buah (akibat bencana atau serangan hama).*" Hadits ini diriwayatkan oleh Malik dalam *Al Muwaththa*'. Redaksi hadits-hadits ini sangat beragam, namun kandungan maknanya sama.

Para ulama berkata: Ada kemungkinan Nabi ﷺ menyampaikan hadits tersebut dalam waktu yang berbeda, dimana setiap periwayat meriwayatkan apa yang telah dia dengar langsung. Ada kemungkinan beliau menyampaikan sebuah redaksi dalam suatu waktu dan para periwayat itu meriwayatkannya dengan menyampaikan kesimpulan makna redaksi tersebut.

Diriwayatkan dari Zaid bin Tsabit, dia berkata: "Sekelompok kaum muslimin pada masa Rasulullah ﷺ melakukan jual beli buah-buahan. Lalu tatkala sekelompok kaum muslimin itu telah tiba waktunya memanen dan tiba waktunya serah terima dari mereka, pihak pembeli berkata: Sesungguhnya buah itu telah diserang hama *dzamaan*, buah telah diserang hama *Muraadh* dan buah telah diserang hama *Qumaasy* –mereka mengemukakan alasan tentang adanya sejumlah kerusakan yang menimpa buah (serangan hama)-.

Lalu Rasulullah ﷺ, ketika banyak terjadi perselisihan dalam persoalan tersebut yang diajukan kepada beliau, beliau bersabda: إِمَّا لاَ فَلاَ تَبَايَعُوْا حَتَّى يَبْدُوَ صَلَاحُ الثَّمَرَةِ "*Jika kalian tidak melakukan jual beli buah semacam ini (sebelum layak dikonsumsi), maka tentunya perselisihan ini terjadi* (*Immaa laa*), *jadi janganlah kamu melakukan jual beli sampai buah itu layak dikonsumsi (tampak terlihat matang).*"

(Pernyataan Rasulullah) itu seperti nasehat (*masyuurah*) yang beliau sampaikan karena banyaknya perselisihan di antara mereka." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari.

Kata *Adz-Dzamaan* –diawali *Dzal* yang terbaca fathah, dan *Miim* yang terbaca ringan- adalah hama busuk yang menyerang pohon kurma, sehingga pembusukan dan bintik-bintik hitam yang pertama kali terlihat itu akan membusukkan buah.

Kata *Al Muraadh* –diawali dengan *Miim* yang terbaca dhammah- adalah hama penyakit yang menyerang buah, sehingga buah mengalami kerusakan. Kata *Al Qusyaam* –diawali dengan *Qaaf* yang terbaca dhammah dan huruf *Syiin*- adalah berkurangnya buah di pohon kurma sebelum berubah menjadi buah kurma yang masih berwarna hijau (*Balh*).

Pernyataan Nabi: "*Immaa laa*" maksudnya "Jika kalian tidak melakukan jual beli buah semacam ini (sebelum layak dikonsumsi), maka tentunya perselisihan ini terjadi." Asalnya adalah *In* bermakna syarat (jika), yang ditambahkan huruf *Maa* setelahnya, *In* di-*idgham*-kan ke dalam huruf *Maa* (*Immaa*), dan digabungkan dengan *Laa* yang bermakna *Nafi* (meniadakan hukum setelahnya).

Menurut sebuah riwayat: Hadits Zaid ini menunjukkan bahwa larangan yang termuat dalam sejumlah hadits yang telah disebutkan, bukanlah larangan yang menyatakan haram. Hal ini sesuai dengan pernyataan Nabi ﷺ: "*Immaa laa*," dan perkataan periwayat: "(larangan jual beli itu) seperti nasehat (*masyuurah*) yang beliau sampaikan pada mereka." Karena pernyataan tersebut menunjukkan bahwa jual beli tersebut tidak secara tegas dinyatakan haram.

Namun berpegang pada pernyataan periwayat, "seperti nasehat (*masyuurah*) yang beliau sampaikan" untuk menetapkan hukum tersebut, bukanlah landasan yang kuat. Karena semua perintah dan larangan Nabi ﷺ itu diperuntukkan bagi kemaslahatan mereka dunia dan akhirat.

Adapun memegangi pernyataan Nabi: "*Immaa laa*," karena pernyataan ini menegaskan bahwa larangan itu bergantung pada persyaratan tertentu. Yaitu syarat yang mana kami akan memperkirakannya. Syarat yang relevan dengan pembahasan ini kira-kira adalah "Kalian tidak mengulang kembali perselisihan tersebut di masa yang akan datang," atau perkiraan lain yang senada dengan perkiraan tersebut.

Sekalipun larangan itu bentuknya berupa pernyataan bersyarat, tetapi maksudnya bukanlah larangan bersyarat, karena terulangnya kembali perselisihan mereka di masa mendatang bagi

setiap orang tidak pernah dapat dipastikan, dan tidak mungkin kepastian hukum itu ditetapkan berdasarkan syarat tersebut.

Jadi maksud pernyataan nabi tersebut *-wallahu a'lam-* beliau mengeluarkan pernyataan tersebut agar perselisihan itu tidak terulang kembali di masa mendatang. Seakan-akan pernyataan tersebut (*Immaa laa*) bermakna *Idz* yang dipakai untuk menjelaskan argumen (*Ta'lil*). Di antara indikasi yang menjelaskan bahwa larangan itu adalah larangan yang kuat (haram), adalah pernyataan Ibnu Umar: "*Beliau melarang penjual dan pembeli,*" kalimat ini menguatkan larangan haram tersebut, sekalipun larangan itu demi kemasalahatan pembeli.

Ibnu Al Mundzir berkata: Para ulama sepakat dengan penafsiran haram tersebut berdasarkan kesimpulan umum dari hadits tersebut. Abu Al Fath Al Qusyairi berkata: Mayoritas ulama menafsirkan bahwa larangan tersebut merupakan larangan yang menyatakan haram.

Pernyataan periwayat dalam hadits Anas, "*Apakah pendapatmu, apabila Allah menahan buah tersebut (tetap dalam kondisi mentah; tidak layak dikonsumsi), maka dengan alasan apa salah seorang di antara kalian halal mengkonsumsi harta milik saudaramu?.*" Dalam sebagian riwayat yang *shahih* ditemukan penjelasan bahwa kalimat tersebut penggalan dari pernyataan Nabi ﷺ, yaitu hadits yang diirwayatkan dari jalur Malik ﵀ dan Ad-Darawaridi.

Namun Sufyan Ats-Tsauri dan Isma'il bin Ja'far menentang mereka, karena mereka berdua meletakkan kalimat tersebut yang merupakan penggalan dari pernyataan Anas. Penegasan Malik ﵀ dan batasan yang disampaikannya, sekalipun tidak saling mereduksi antara keterangan yang diriwayatkannya dengan keterangan yang telah diriwayatkan oleh Sufyan Ats-Tsauri, ini

memberikan kepastian posisi kalimat tersebut sebagai penggalan dari pernyataan Nabi ﷺ.

Anas telah menyampaikannya dengan mengutip dari pernyataan beliau, namun dia tidak pernah menyandarkannya kepada beliau. Adapun ketika pernyataan tersebut diriwayatkan langsung dari Nabi ﷺ, karena memang pernyataan tersebut telah diriwayatkan dari beliau. Pernyataan tersebut ada pada dua jalur, dimana pernyataan tersebut terbukti benar diriwayatkan dari Nabi ﷺ.

Sebagian pensyarah *At-Tanbih* mengira, bahwa Asy-Syafi'i رحمه الله seorang diri, lepas dari jumhur ulama ahli hadits, yang menyandarkan langsung pernyataan tersebut kepada Nabi ﷺ. Yang benar tidak demikian, karena segolongan ahli hadits selain Asy-Syafi'i telah meriwayatkannya dari Malik, dimana Ad-Darawardi bersama Malik telah meriwayatkannya dari Humaid, seperti keterangan yang telah kamu ketahui. *Wallahu a'lam.*

Hukum:

Asy-Syafi'i dan ulama madzhab kami telah merinci jual beli buah-buahan tersebut menjadi dua bagian:

Bagian Pertama: Penjual menjualnya sebelum layak dikonsumsi (belum matang). Bagian pertama ini, selanjutnya terbagi menjadi dua bagian: Pertama: buah-buahan dijual secara terpisah dari pepohonannya. Dimana bagian ini pula, terbagi menjadi dua bagian. Pertama: Status pepohonan tersebut milik penjual atau milik selain kedua pihak yang terlibat transaksi jual beli. Kesimpulannya, jual beli buah-buahan tersebut ketika dijual dalam kondisi tersebut ada tiga bagian. Perincian ini sistematis.

Jika kamu berkehendak, kamu bisa mengatakan –Perincian berikut ini lebih mendekati dengan pernyataan Asy-Syirazi-: Jual beli buah-buahan itu ada dua bagian: Salah satunya: Pertama: penjual menjualnya sebelum layak dikonsumsi (belum matang). Bagian ini terbagi menjadi dua bagian: Pertama: Buah-buahan itu dijual kepada selain pemilik pohon. Kasus penjualan buah-buahan seperti ini, juga terbagi menjadi dua bagian: Salah satunya: Buah-buahan itu dijual terpisah dari pepohonan tersebut.

Dimana jual beli buah-buahan secara terpisah itu pun ada tiga bagian: Salah satunya: Penjual menjualnya disertai syarat membiarkannya tetap di pohonnya. Jual beli buah-buahan tersebut hukumnya batal, tanpa ada perbedaan pendapat. Hal ini sesuai dengan keterangan sejumlah hadits yang telah disebutkan.

Bagian Kedua: Penjual menjualnya disertai syarat memetiknya. Jual beli tersebut hukumnya sah, tanpa ada perbedaan pendapat. Karena dengan dipetiknya buah-buahan tersebut, kekhawatiran yang ditimbulkan akibat bencana atau hama yang merusak itu otomatis menjadi hilang.

Di antara ulama yang secara tegas menyatakan ijma' di dalam kedua masalah tersebut adalah Asy-Syaikh Abu Hamid, Ar-Rafi'i dan ulama lainnya.

Ibnu Hazm, dalam kitab karyanya *Al Muhalla* telah meriwayatkan dari Sufyan Ats-Tsauri dan Abu Laila larangan jual beli buah-buahan sebelum layak dikonsumsi (belum matang) secara umum, jual beli buah-buahan semacam itu tidak boleh baik disertai syarat memetiknya atau tanpa disertai syarat memetiknya.

Asy-Syafi'i ﷺ mengambil kesimpulan bolehnya jual beli buah-buahan tersebut dengan syarat memetiknya, dari sabda

Nabi ﷺ: أَرَأَيْتَ إِذَا مَنَعَ اللهُ الثَّمَرَةَ، فَبِمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ؟ *"Apa pendapatmu, ketika Allah menahan buah tersebut (tetap dalam kondisi mentah; tidak layak dikonsumsi), maka dengan alasan apa salah seorang di antara kalian boleh mengambil harta milik saudaranya?."*

Demikian Asy-Syafi'i menyampaikan pendapat tersebut dalam *Al Umm*. Karena, buah yang akan dipetik karena hama atau bencana yang menimpanya, tidak boleh dibiarkan selama masa tertentu, di mana terjadi bencana kerusakan. Dibolehkannya jual beli buah-buahan sebelum layak dikonsumsi dengan syarat, memetik buah tersebut bukanlah perihal mengkhususkan hal yang umum disebabkan kesimpulan dari suatu faktor atau kerusakan yang terjadi. Di dalam jual beli buah-buahan tersebut masih terjadi perbedaan pendapat. Adapun faktor yang membolehkan jual beli ini telah dinyatakan secara tegas.

Tidak ragu lagi bahwa pengambilan alasan pembolehan jual beli buah-buahan dari pernyataan tersebut merupakan kesimpulan yang jelas. Pernyataan tersebut termasuk petunjuk yang menempati posisi paling kuat, yang menjadi salah satu dari sejumlah bukti untuk mengetahui faktor yang mendasari pembolehan jual beli tersebut (*illat*).

Sufyan Ats-Tsauri yang menolak pengesahan jual beli buah-buahan sebelum layak dikonsumsi dengan syarat memetiknya itu, mungkin disebabkan karena di dalam riwayatnya itu disebutkan bahwa faktor yang menjadi alasan jual beli yang telah disebutkan itu termasuk penggalan dari pernyataan Anas, seperti keterangan yang telah aku (As-Subki) uraikan, juga mungkin karena itulah, dia tidak berpegang pada pernyataan tersebut.

Akan tetapi di dalam hadits tersebut, juga terdapat sejumlah redaksi, yang menunjukkan bolehnya jual beli buah-buahan tersebut. Di antaranya pernyataan Nabi: حَتَّى تَنْجُوَ مِنَ الْعَاهَةِ "*Sampai selamat dari hama yang merusak,*" dan pernyataan beliau: حَتَّى يَبْدُوَ صَلَاحُهَا "Sampai buah-buahan itu layak dikonsumsi (tampak terlihat matang)," maksudnya buah-buahan itu setelah layak kosumsi, aman dari sejumlah hama yang merusak dan bencana alam, karena umumnya buah tersebut telah besar, bijinya telah keras.

Sedangkan sebelum layak dikonsumsi (belum matang), sejumlah hama dengan cepat menyerangnya, karena buah-buah tersebut masih lemah (tidak tahan hama). Jadi apabila buah-buahan itu rusak, maka tidak ada yang tersisa sebagai pengganti nilai tukar yang telah diberikan. Dimana hal tersebut (tidak ada pengganti nilai tukar yang telah diberikan) termasuk kategori memakan harta orang lain dengan cara batil.

Apabila penjual menyertakan syarat memetik buah dalam transaksi jual beli buah-buahan tersebut, maka dapat dimengerti bahwa tujuannya adalah buah mentah (*Hishram*) dan tujuan itu telah terpenuhi.

Ada satu pendapat yang mengatakan: Kesimpulan lemah lainnya telah dikutip oleh Al Imam Haramain, yaitu buah-buahan sebelum layak dikonsumsi (belum matang),[1] ..., (apabila dipetik, maka bagian yang terbesar dari) sejumlah bagian buah-buahan itu tampak lebih besar daripada bagian-bagian pohonnya.

---

[1] Dalam naskah asli hilang, menurutku: mungkin redaksinya demikian: Buah-buahan itu sebelum layak konsumsi apabila dipetik, maka bagian yang terbesar dari sejumlah bagian buah-buahan itu. (Al Muthi'i).

Ulama madzhab Asy-Syafi'i, Maliki dan Hanafi menyepakati pendapat yang menyatakan bolehnya (jual beli buah-buahan sebelum layak dikonsumsi dengan syarat memetiknya).

Cabang: Apabila penjual menjual dengan syarat memetik buah-buahan tersebut, maka dia wajib memenuhi persyaratan tersebut. Jikalau penjual memberi toleransi setelah menentukan syarat memetik tersebut kepada pembeli, dengan membiarkan buah tersebut sampai layak dikonsumsi, maka toleransi tersebut (membiarkan buah sampai layak dikonsumsi) hukumnya diperbolehkan. Namun jikalau penjual meminta pembeli agar memetiknya, maka tentunya pemetikan buah itu harus dilakukan oleh pembeli. Asy-Syafi'i, Ash-Shaimuri, Al Mawardi dan Ar-Rafi'i telah me-*nash* pendapat tersebut.

Ar-Rafi'i berkata: Sifat layak dikonsumsi (matang) itu sama seperti telah tumbuh dewasanya budak laki-laki yang berusia muda.

Diriwayatkan dari Ahmad, bahwa jual beli tersebut hukumnya batal dan buah itu kembali menjadi milik penjual. Terkadang pendapat tersebut diperkuat dengan alasan bahwa *gharar* hanya bisa hilang dengan cara memetiknya secara langsung.

Karena itu Asy-Syirazi ﷺ berkata: Karena dia akan memetiknya sebelum buah itu rusak, lalu ketika buah itu tidak pernah dipetik, -sekalipun itu berdasarkan kesepakatan kedua belah pihak-, *gharar* itu tetap masih ada. Apakah kamu tidak tahu, kalau mereka berdua sepakat tidak menyertakan syarat memetik buah itu, jual belinya tidak sah?

Cara menjawab pertanyaan ini adalah, bahwa perkara yang dikhawatirkan itu merupakan kerusakan yang menghalangi penyerahan hak kepemilikan yang menjadi tuntutan transaksi jual beli tersebut dan kerusakan dalam contoh kasus ini telah terkendali.

Karena penyerahan hak kepemilikan yang menjadi tuntutan transaksi jual beli dalam konteks buah-buahan itu dilakukan tepat sesudah transaksi jual beli berlangsung. Jadi, apabila mereka sepakat membiarkan buah tersebut, dan sesudah itu terjadi kerusakan, maka kerusakan tersebut bukanlah sesuatu yang mencegah penyerahan hak kepemilikan barang yang menjadi tuntutan transaksi jual beli tersebut.

Berbeda dengan kasus apabila jual beli itu bersifat mutlak, atau disertai syarat membiarkan buah sampai layak dikonsumsi, maka penyerahan hak kepemilikan barang yang menjadi tuntutan transaksi jual beli adalah waktu memetik, jadi kerusakan sebelum waktu memetik itu merupakan sesuatu tindakan yang mencegah penyerahan hak kepemilikan barang tersebut.

Di antara ulama dari kalangan generasi pertama, yang pendapatnya menyerupai pendapat kami adalah Yahya bin Abi Katsir Al Yamani yang termasuk golongan tabi'in, keterangan yang *shahih* telah diriwayatkan darinya bahwa dia berkata: Tidak masalah menjual jelai untuk pakan ternak sebelum layak dikonsumsi, apabila dia memanennya dari lahannya. Apabila dia meninggalkannya hingga menjadi makanan yang siap konsumsi, maka hal itu tidak masalah.

Cabang: Penulis *At-Tatimmah* berkata: Jual beli dengan syarat memetik buahnya tersebut boleh selama buah yang dipetik itu dapat diambil manfaatnya, contohnya seperti buah mentah

(*Hishram*), ketapang, buah kurma selama masih berwarna hijau (*Balh*) dan Misymisy.

Sedangkan buah yang tidak mengandung manfaat apapun, contohnya seperti buah pala, jambu bol dari jenis pohon yang berkembang (*Safarjal*), dan jambu kelutuk (*Kummatsri*), juga tidak boleh menjual dengan cara memetiknya. Demikian juga Ar-Ruyani menyampaikan pendapat demikian dalam *Al Bahr*.

Ar-Rafi'i memilah-milah menjadi beberapa bagian; Apabila dia menjualnya dengan syarat memetiknya, lalu belum disepakati untuk dipetik hingga melewati masa tertentu, jika penjual memintanya agar memetik buah tersebut, lalu pembeli tidak juga memetiknya, maka wajib membayar uang sewa, jika tidak demikian, maka tidak wajib membayar uang sewa. Al Khawarizmi telah menyampaikan pendapat tersebut.

Cabang: Masalah penyerahan hak kepemilikan barang (*Tasliim*). Apakah di dalam masalah ini cukup dengan cara memetiknya, seperti adat yang berlaku dalam penyerahan hak kepemilikan buah-buahan? Sehingga biaya keperluan pemetikan buah ditanggung pembeli? Atau penyerahan hak kepemilikan buah itu tidak cukup kecuali dengan cara membawa dan memindahkan buah-buahan tersebut (dari penjual ke pembeli), sehingga biaya keperluan pemetikan buah itu ditanggung penjual?

Kesimpulan yang tampak dari pernyataan mereka adalah yang kedua (membawa dan memindahkan buah-buahan tersebut dari penjual ke pembeli). Penyerahan hak kepemilikan itu akan terlihat effeknya dalam kasus, jikalau buah itu rusak sebelum memetiknya, apakah dalam buah-buahan yang rusak itu juga terjadi perbedaan pendapat, seperti dalam kasus ketika turunnya

musibah yang merusak buah. Insya Allah kami akan menyebutkannya dalam pembahasan tentangnya.

Bagian Ketiga: Penjual menjualnya secara mutlak, tidak disertai syarat memetiknya dan tidak pula disertai syarat membiarkannya sampai waktunya dipetik. Menurut pendapat madzhab, jual beli tersebut batal, hal ini sesuai dengan keterangan sejumlah hadits yang telah disebutkan.

Demikian juga Malik, Ahmad, Ishaq dan Daud berpendapat. Abu Hanifah ﷺ berpendapat: Jual beli itu boleh serta sah. Pembeli diminta segera memetiknya seketika itu juga, sesuai dengan ketentuan hukum asalnya dalam masalah bahwa kemutlakan jual beli itu menuntut supaya dilakukan pemetikan, karena di antara hak-hak yang termuat dalam transaksi jual beli adalah penyerahan hak kepemilikan barang tanpa ada penundaan, dimana penyerahan hak kepemilikan buah itu tidak akan sempurna kecuali dengan cara memetiknya.

Sedang menurut kami (ulama madzhab Asy-Syafi'i), bahwa kemutlakan jual beli itu menuntut supaya buah itu dibiarkan sampai waktunya dipetik. Jadi kami berbeda pendapat dengan Abu Hanifah dalam masalah ini dan dalam ketentuan hukum asal yang menjadi landasan kemutlakan jual beli.

Karena itu, Abu Hanifah berkata: Jual beli buah-buahan itu dengan disertai syarat membiarkannya sampai waktunya dipetik tidak sah, baik sesudah maupun sebelum buah itu layak dikonsumsi (matang), hukumnya tetap tidak sah.

Sedangkan bila disertai syarat memetiknya, hukumnya sah dalam jual beli kedua jenis buah tersebut (sesudah dan sebelum

buah itu layak dikonsumsi), kemutlakan jual beli itu sama seperti jual beli yang disertai syarat memetik.

Sementara kami berpendapat bila jual beli itu disertai syarat memetiknya, jual beli dalam kedua kondisi yang berbeda itu (sesudah dan sebelum buah itu layak dikonsumsi) sah hukumnya, dan bila disertai syarat membiarkannya sampai waktunya dipetik sah hukumnya, jika buah itu sudah layak dikonsumsi (matang), dan dihukumi tidak sah jika buah itu belum layak dikonsumsi (belum matang). Kemutlakan jual beli itu sama seperti jual beli dengan disertai syarat membiarkannya sampai waktunya dipetik.

Mereka mengambil kesimpulan berdasarkan pernyataan bahwa menyamakan transaksi jual beli yang bersifat mutlak itu dengan transaksi jual beli yang sah lebih tepat, sehingga kemutlakan transaksi jual beli itu harus diposisikan seperti transaksi jual beli disertai syarat memetiknya, supaya transaksi jual beli tersebut sah.

Ini berdasarkan dalil *qiyas* transaksi jual beli buah-buahan yang telah layak dikonsumsi, dengan transaksi jual beli buah-buahan sebelum layak dikonsumsi yang disyaratkan harus memetiknya dan dengan akad gadai buah-buahan tersebut.

Ulama madzhab kami menjawab larangan jual beli buah-buahan tersebut disampaikan bersifat mutlak. Jadi larangan tersebut tidak bisa diposisikan seperti jual beli yang disertai syarat membiarkannya sampai waktunya dipetik, dan tidak pula diposisikan seperti jual beli yang disertai syarat memetiknya, karena telah terjadi ijma' antara kami dan mereka yang menentang pendapat kami, maka tentunya larangan tersebut harus diletakkan dalam konteks jual beli yang bersifat mutlak.

Di samping itu, larangan tersebut ditujukan pada perkara yang sudah diketahui dari sejumlah transaksi jual beli tersebut,

perkara yang telah diketahui dari jual beli tersebut adalah kemutlakan transaksi jual beli, tanpa ada pembatasan dengan syarat tertentu. Jika demikian, maka larangan tersebut, berdasarkan adat kebiasaan yang berlaku, ditujukan pada transaksi jual beli yang bersifat mutlak bukan transaksi jual beli yang dibatasi dengan syarat tertentu.

Alasan lain, bahwa adat kebiasaan yang berlaku dalam buah-buahan itu adalah dipetik pada waktunya memetik, sehingga transaksi jual beli yang bersifat mutlak itu sama seperti transaksi jual beli yang disertai syarat membiarkannya sampai waktunya dipetik.

Dimana penyerahan hak kepemilikan dalam semua barang disesuaikan dengan adat kebiasaan yang berlaku. Penyerahan hak kepemilikan buah itu bukan dengan cara memetik dan memindahkannya, tetapi dengan cara menghilangkan kekuasaan atas barang tersebut dan kesempatan memanfaatkannya.

Adapun kemutlakan transaksi jual beli dan menyamakannya dengan transaksi jual beli yang sah tidak bisa diterima, justru transaksi jual beli itu ketentuannya harus disamakan dengan tuntutan kemutlakan jual beli tersebut, kemudian baru mempertimbangkan ketentuan hukum sah dan batalnya transaksi jual beli yang bersifat mutlak tersebut.

Terkadang transaksi jual beli yang bersifat mutlak itu menjadi terbatas, apabila di dalam jual beli itu ada adat kebiasaan yang membatasi kemutlakan transaksi jual beli tersebut, maka adat kebiasaan yang membatasi kemutlakan transaksi jual beli itu tidak dapat diikuti baik dalam mengesahkan maupun dalam membatalkan transaksi jual beli yang bersifat mutlak.

Adat kebiasaan yang membatasi kemutlakan transaksi jual beli itu tidak dapat mengesahkan dan tidak pula membatalkan

transaksi jual beli yang bersifat mutlak, tetapi adat kebiasaan yang membatasi itu hanyalah sebuah kenyataan yang muncul dari keharusan membuat batasan tersebut.

Adapun dalil *qiyas* yang menyamakan transaksi jual beli buah-buahan sebelum layak dikonsumsi secara mutlak dengan transaksi jual beli buah-buahan yang telah layak dikonsumsi, tidaklah dibenarkan karena dua alasan:

Pertama: *Qiyas* itu bertentangan dengan *nash* yang ada.

Kedua: Buah yang telah layak dikonsumsi dapat melindungi dirinya dari serangan hama.

Qiyas yang menyamakan transaksi jual beli buah-buahan sebelum layak dikonsumsi secara mutlak dengan transaksi jual beli buah-buahan yang disertai persyaratan memetiknya, tertolak dengan asumsi bahwa transaksi jual beli yang bersifat mutlak itu menuntut agar buah tersebut dibiarkan sampai waktunya dipetik.

Qiyas yang menyamakan transaksi jual beli buah-buahan sebelum layak dikonsumsi secara mutlak dengan akad gadai, jawabannya adalah, bahwa kami dalam soal gadai buah-buahan sebelum layak dikonsumsi memiliki dua pendapat Asy-Syafi'i yang berbeda.

Apabila kami memperbolehkannya, maka karena gadai, hibah dan wasiat tidak menimbulkan masalah dalam melangsungkan transaksi buah-buahan tersebut sebelum layak dikonsumsi. Selain itu juga karena tidak ada nilai tukar yang menggantikan posisi buah-buahan tersebut. Berbeda dengan jual beli, apabila buah-buahan itu rusak, maka uang pembelian buah-buahan itu hilang sia-sia.

Mereka lalu menentang riwayat yang telah aku (As-Subki) kemukakan yaitu riwayat Zaid bin Tsabit. Pernyataan Zaid:

"Sesungguhnya larangan itu seperti nasehat," pembahasannya telah diuraikan di muka. Ulama fikih Asy-Syafi'i juga menjawab dengan dua jawaban yang berbeda:

Jawaban Pertama: Penafsiran periwayat dapat dibuat pegangan selama hadits tersebut memuat dua penafsiran tersebut, namun penafsiran yang dikehendaki adalah salah satunya berdasarkan ijma' ulama. Contohnya seperti penafsiran perpisahan dalam *khiyar* antara kedua pihak yang melakukan transaksi jual beli, juga seperti pernyataan periwayat "*Illaa haa*" (kecuali [dilakukan secara tunai]) kata "*Haa*" merupakan penafsiran Umar terhadap masa yang mana penjual tidak memberikan toleransi untuk membiarkan buah sampai waktunya dipetik.

Sedangkan penafsiran periwayat, yang mengkhususkan perkara yang bersifat umum dan juga perihal berbedanya hal tersebut dengan kesimpulan redaksi yang nampak, maka ini tidak dapat dijadikan pegangan.

Jawaban Kedua: Kesimpulan yang tampak dari riwayat Zaid dan pernyataannya: "Dan tiba waktunya serah terima dari mereka." Jual beli itu terjadi dengan syarat membiarkan buah sampai waktunya dipetik, dimana tidak mungkin diungkapkan waktu serah terima setelah lewat masa tertentu kecuali apabila waktu tersebut dijadikan syarat.

Kesimpulan dari redaksi tersebut (syarat membiarkan buah sampai tiba waktunya memetik) sebagai persyaratan dalam transaksi jual beli ini berdasarkan ijma', sebab di saat membiarkan buah sampai waktunya dipetik itu dijadikan syarat, maka transaksi jual beli tersebut batal.

Berpegangannya ulama madzhab Hanafi dengan pernyataan Zaid tersebut tidaklah memiliki arti apapun, karena mereka menolak syarat membiarkan sampai waktunya dipetik setelah layak dikonsumsi, sebagaimana mereka menolak syarat tersebut sebelum layak dikonsumsi. Padahal hadits yang telah disebutkan itu menuntut adanya pemisahan antara kedua kondisi tersebut.

Al Ghazali dalam *At-Tahshin* menafsirkan kata "*Masyurah*" (nasehat; saran) dalam hadits tersebut sesuai dengan sejumlah kondisi buah dan keselamatan buah dari hama yang menyerang, dimana hal ini telah menjadi adat kebiasaan yang telah diketahui. Adat kebiasan tersebut tidak akan pernah terjadi kecuali dengan ditemukannya *zahwu* (berubah warna kulitnya menjadi merah dan kuning).

Disaat faktor (*'illat*) yang melatarbelakangi munculnya *masyuurah* (saran) tersebut diketahui, dia menetapkan hukum *syara'* (haram) berdasarkan faktor tersebut. Seperti seseorang yang berkata kepada seorang penanya: Apakah kurma *ruthab* berkurang apabila telah kering?

Adapun landasan hukum *syara'*, ketika dia menyebutkan kondisi yang memerlukan penetapan hukum tersebut, dia berkata: "*Dengan alasan apa salah seorang di antara kalian mengambil harta milik saudaranya.*," pernyataan ini menunjukkan perihal haramnya mengambil harta tersebut (tanpa alasan yang dapat dibenarkan), -dimana- diperkirakan terjadinya kerusakan dalam waktu dekat jika melakukan transaksi jual beli yang dilarang itu.

Menurutku (As-Subki): Aku telah menguraikan di muka keterangan yang mengunggulkan tafsir hadits selain penafsiran tersebut. Keterangan dari Zaid bin Tsabit merupakan keterangan yang *shahih*, bahwa dia tidak pernah menjual buah-buahan dari

sekian banyak harta miliknya sampai munculnya bintang Kartika (*Tsurayya*), sehingga dia dapat memilah yang merah dari yang kuning.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Ibnu Umar ﷺ, bahwa buah tidak dijual sampai buah itu layak dikonsumsi. Asy-Syaikh Abu Hamid berkata: Tidak ada seorangpun sahabat yang menentang mereka. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Telah kami sebutkan bahwa transaksi jual beli yang bersifat mutlak disamakan seperti jual beli dengan disertai syarat membiarkan buah sampai waktunya dipetik, karena membiarkan buah sampai waktunya dipetik, merupakan adat yang berlaku dalam jual beli buah-buahan.

Jadi, kalau di sebuah negeri yang sangat dingin tumbuh pohon anggur yang buahnya tidak dibiarkan sampai manis rasanya dan penduduknya memiliki kebiasaan memetiknya dalam kondisi mentah, dalam jual beli buah-buahan tersebut, di sini ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Diriwayatkan dari Asy-Syaikh Abu Muhammad, bahwa jual beli buah-buahan itu hukumnya sah tanpa syarat memetiknya, karena memposisikan adat kebiasaan mereka yang bersifat khusus, seperti sejumlah adat yang berlaku secara umum. Jadi, status jual beli yang dikenal di kalangan adat mereka, sama seperti jual beli yang disertai syarat tertentu.

Mayoritas ulama menolak pendapat Asy-Syaikh Abu Muhammad tersebut dan mereka tidak melihat kesepakatan yang dibuat kaum tertentu sama dengan sejumlah adat kebiasaan yang berlaku secara umum.

Perbedaan pendapat ini terjadi dalam kasus apabila adat pemanfaatan barang gadaian oleh pemberi pinjaman (*Murtahin*) yang dimiliki kaum tertentu telah biasa dilakukan.

Al Qaffal melihat, pemberlakukan ketentuan adat tersebut dalam akad gadai, sama seperti syarat melakukan transaksi (misalnya akad *ijarah*) di dalam transaksi yang lain (akad gadai), sehingga akad gadai menjadi *fasid*.

Al Imam Haramain memberi isyarat menafsirkan transaksi jual beli yang bersifat mutlak itu seperti maskawin di kalangan terbatas dan di kalangan umum. Penafsiran ini lebih mendekati transaksi jual beli yang bersifat mutlak tersebut.

Karena memberlakukan kesepakatan adat tertentu dalam masalah tersebut, sama artinya dengan membiarkan bahasa yang berlaku, dimana telah dinyatakan secara tegas dan lugas tidak memiliki arti apapun, padahal bahasa yang tegas dan lugas itu terkadang tidak mengandung penafsiran lain.

Di antara contoh yang menyerupai transaksi jual beli yang bersifat mutlak itu adalah masalah apabila adat yang terbiasa dilakukan seseorang misalnya mengembalikan piutang yang terbaik dibanding pinjaman hutangnya, maka menurut pendapat madzhab Asy-Syafi'i, boleh memberi pinjaman utang tersebut. Namun di dalam masalah pinjam-meminjam tipikal ini, ada pendapat lain yang berbeda dari ulama madzhab kami.

Ini merupakan permasalahan dimana seluruh metode pengambilan keputusan hukumnya hampir sama. Sedang orang yang memiliki metode pengambilan keputusan hukum yang berbeda dalam sebagian masalah tersebut, mungkin dia memiliki metode pengambilan keputusan hukum yang berbeda dalam sebagian masalah yang lain.

Sedangkan aku menukil masalah anggur mentah (*Hishram*) dari Asy-Syaikh Abu Muhammad dan masalah gadai dari Al Qaffal, yang mengikuti keterangan yang dimuatnya dalam *An-Nihayah.*

Ar-Rafi'i menukil jawaban masalah buah anggur mentah (*Hishram*) dari Al Qaffal, adakalanya karena menyandarkan kaidah ini kepadanya, atau karena dia memiliki metode menukil yang bersifat khusus.

Dalam *Al Wasith*, Al Ghazali menyebutkan metode menukil dalam kedua masalah tersebut dengan istilah menolak (mengesahkan transaksi) (*al man'u*) yang disandarkan kepada Al Qaffal. Sementara Ibnu Abi Ad-Dam menyebutnya dengan istilah kerusakan (*Al Khalal*) dan membatalkan sebagian pendapat yang lain (*Tahaafut*).

Adapun kerusakan masalah tersebut, sesuai dengan keterangan yang telah aku sebutkan. Adapun masalah membatalkan sebagian pendapat yang lain (*Tahaafut*), tersirat dalam pernyataannya: "Menolak mengesahkan transaksi jual beli," interpretasinya adalah bahwa Al Qaffal menentang pendapat orang yang membatalkan transaksi jual beli dalam masalah *Hishram* (buah anggur mentah) tersebut, dimana dia juga menentang pendapat orang yang mengesahkan transaksi dalam masalah gadai.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Pernyataan Asy-Syaikh Abu Muhammad sangat kontras dengan pernyataan Al Qaffal. Karena Al Qaffal hanya mempertimbangkan adat pemetikan buah anggur tersebut dalam kondisi mentah semata. Sementara Asy-Syaikh Abu Muhammad di samping mempertimbangkan adat tersebut, dia juga mempertimbangkan fakta buah anggur tersebut tidak dibiarkan sampai manis rasanya.

Namun, ada kemungkinan penafsiran anggur mentah itu adalah kondisi ideal buah anggur tersebut (layak dikonsumsi), sehingga kalaupun adat pemetikan buah anggur, yang dipetik di antaranya berupa buah anggur mentah (*Hishram*), itu biasa dilakukan, maka transaksi jual beli anggur mentah itu hukumnya sah menurut Al Qaffal tanpa syarat harus memetiknya. Berawal dari penafsiran itulah, muncul tiga pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i seputar masalah jual beli buah anggur mentah tersebut.

Pendapat yang telah disampaikan oleh Ibnu Ar-Rif'ah ini masih dipertimbangkan. Akan tetapi kesimpulan yang tampak dari pernyataan para ulama yang menukil jawaban masalah tersebut dari Asy-Syaikh Abu Muhammad adalah hal itu hanya dinilai sebagai adat.

Kami merinci masalah anggur mentah tersebut semata-mata karena anggur yang biasa dipetik dalam kondisi mentah (*Hishram*), adakalanya hal itu menjadi bahan pertimbangan dalam mengambil keputusan hukum menurut Asy-Syaikh Abu Muhammad, sehingga diperlukan metode menukil.

Sebagian ulama ada yang menafsirkan pernyataan Al Ghazali "Penolakan Al Qaffal dalam kedua masalah tersebut" dengan penafsiran "Menolak mengesahkan transaksi dalam masalah gadai dan menolak kewajiban membiarkan buah sampai waktunya dipetik dalam masalah transaksi jual beli buah anggur mentah (*Hishram*) dan (menolak) menyamakan buah anggur mentah itu dengan buah anggur yang telah layak dikonsumsi (tampak terlihat matang)."

Hal ini sesuai dengan komentar pendapat Al Jauhari bahwa *Hishram* adalah permulaan buah anggur (*Ashlul Inab*). Maksudnya adalah tidak wajib membiarkannya sampai waktunya dipetik,

seperti tuntutan kemutlakan komentar dari ulama madzhab Asy-Syafi'i yang lain.

Ini penafsiran yang sangat baik, tetapi penafsiran yang lebih mendekati kebenaran adalah bahwa buah anggur mentah (*Hishram*) itu belum layak dikonsumsi (belum matang). Komentar pendapat Al Jauhari maknanya adalah permulaan buah anggur yang akhirnya menjadi anggur.

Perlu diketahui bahwa di dalam masalah transaksi jual beli buah-buah sebelum layak dikonsumsi yang bersifat mutlak itu ada empat persoalan yang harus dibedakan secara tegas di antara keempat persoalan tersebut.

Pertama: *Urf.* Kedua: *Adat.* Masing-masing dari kedua persoalan tersebut terbagi menjadi umum dan khusus. *Urf* berbeda dengan *Adat.* Karena yang dimaksud *Urf* adalah sesuatu yang menjadi sebab lebih cepatnya hati untuk memahami makna yang tersimpan dari sebuah kata yang terucapkan dari kata tersebut.

Misalnya kamu mengucapkan kata: "*Daabah*" adalah kata yang mengandung arti sebenarnya, yang digunakan secara luas, serta bersifat umum untuk menunjukan hewan berkaki empat. Atom (*Jauhar*) adalah kata yang mengandung arti sebenarnya, yang digunakan secara luas, serta bersifat khusus untuk menunjukkan arti tertentu yang mana istilah itu digunakan di kalangan para ahli ilmu kalam.

Sedang yang dimaksud dari adat itu adalah sesuatu yang telah biasa terjadi, yaitu segala bentuk perbuatan dan hal-hal yang menyerupainya. Jadi kedua hal ini adalah dua bagian yang berbeda, yakni *Urf* dan *Adat.*

Terkadang adat diposisikan lebih umum, dimana dia juga terbagi menjadi adat yang bentuknya berupa ucapan (*Qauliyah*),

yaitu adat yang kami menyebutnya dengan istilah *Urf*. Adat yang bentuknya berupa perbuatan (*Fi'liyah*), yaitu kebalikan dari *Urf*. Dimana terkadang istilah *Urf* dipergunakan untuk semuanya (adat *Qauliyah* dan *Fi'liyah*).

Dua persoalan yang lainnya:

Pertama: Istilah kata-kata yang dipergunakan dalam beragam jenis transaksi jual beli, dalam pembatasan kata-kata tersebut yang bersifat mutlak dan penafsiran kata-kata tersebut yang diringkas (*Mujmal*).

Kedua: Sesuatu dimana transaksi jual beli diposisikan sama seperti hal tersebut, yaitu segala persoalan yang seolah-olah dijadikan syarat dalam transaksi jual beli.

Kedua hal ini juga merupakan dua persoalan yang berbeda. Karena yang pertama kembali pada persoalan memposisikan kata yang mutlak yang terjadi di dalam transaksi jual beli sesuai dengan makna tertentu.

Contohnya menafsirkan kata "dirham" dengan dirham yang dikenal di suatu negeri, dan menafsirkan kata pesanan (*Muslam fiih*) dengan pesanan yang utuh (*Saliim*). Karena pesanan yang utuh itulah yang mudah dipahami hati ketika kata tersebut disampaikan secara mutlak, bukan pesanan yang mengandung kecacatan.

Persoalan kedua kembali pada persoalan -dimana- pada transaksi jual beli tersebut diperkirakan ada syarat tertentu yang tersimpan. Contohnya seperti masalah kami ini (transaksi jual beli buah-buahan sebelum layak dikonsumsi secara mutlak; yaitu syarat membiarkannya sampai waktunya dipetik). Jadi, dalam mempertimbangkan *Urf* yang bersifat umum tidak diragukan lagi dalam membatasi kata yang mutlak. Misalnya jika seseorang

berkata: Belilah "*Daabah*" milikku, maka dia tidak akan pernah membeli kecuali hewan berkaki empat.

Urf yang khusus, contohnya seperti istilah dalam penyebutan kata "seribu" dengan kata "dua ribu" untuk maskawin di kalangan terbatas dan maskawin di kalangan umum.

Adapun adat-adat yang berbentuk perbuatan, jika berlaku khusus (terbatas), maka tidak dapat dijadikan bahan pertimbangan hukum. Namun jika berlaku umum (menyeluruh) dan berkesinambungan, maka para ulama madzhab Asy-Syafi'i menyepakati adat tersebut dapat dijadikan pegangan.

Mereka telah menyebutkan beberapa contoh adat berbentuk perbuatan yang berlaku umum dan berkesinambungan. Di antaranya, pengertian kata "Beberapa dirham" yang disampaikan dalam berbagai macam transaksi diartikan dengan dirham yang menjadi mata uang yang sangat dominan digunakan alat tukar (*An-Naqd Al Ghaalib*).

Pengertian menurut adat ini, jika aku mengemukakannya dalam kelompok *Urf*, maka kesinambungan adat ini menetapkan pengertian yang dilontarkan kalangan umum (*ahlil Urf*) tentang mata uang itu, (yang dipindah) dari pengertian menurut bahasa tersebut.

Jadi, acuan dalam kesinambungan adat tersebut berpegang pada pengertian yang terpahami oleh kalangan umum, yaitu dari pengertian menurut bahasa berpindah ke pengertian menurut adat.

Di antaranya, kami tidak perlu melontarkan kata "*Al Mutakaaris*" (yang menjadi tempat berkumpul) untuk menjelaskan banyaknya rumah tinggal (*Al Manaazil*), dan menjelaskan secara

detail kondisi dari sejumlah bagian yang tak terpisahkan dari kata tersebut.

Ini contoh yang benar. Sejumlah contoh tersebut termasuk dalam kategori adat, bentuknya berupa perbuatan yang berlaku umum dan berkesinambungan, dimana untuk mengetahui syarat yang diperkirakan tersimpan itu, harus mengacu pada transaksi tersebut.

Banyak sekali kondisi yang terkandung dalam akad yang diartikan demikian, contohnya syarat penyerahan hak kepemilikan barang, memetik dan membiarkan buah sampai waktunya dipetik.

Sama seperti bagian-bagian lain yang tak terpisahkan dari binatang yang disewakan, kadar pakan ternak yang diberikan untuk setiap hari dan kewajiban menyerahkan alas pelana (*Ikaaf*), tali belakang pelana (*Tsafr*), tali pengekang hewan dan semua peralatan yang dibutuhkan ketika menyewa binatang.

Definisi pemahaman menurut adat tersebut adalah semua perkataan (dirham) yang sangat kuat menunjukkan pengertian tertentu (mata uang yang lebih banyak digunakan alat tukar) -dimana- untuk mengetahui pengertian tersebut dituntut lebih dahulu memindahkan pengertian menurut bahasa kepada pemahaman tertentu. Kata yang terucapkan itu (dirham) harus lebih dahulu menunjukkan pengertian tertentu (mata uang dirham yang lebih banyak digunakan alat tukar) dimana menjelaskan pemahaman itu secara rinci, dianggap berlebihan dan menghabiskan waktu dengan sesuatu yang tidak perlu disebutkan.

Banyak sekali fuqaha` yang menyebut pemahaman itu dengan istilah *Urf* karena sangat umum digunakan. Alasan lain, pemahaman sejumlah perkara ini berganti menjadi pemahaman menurut *Urf*, karena adanya pemahaman menurut bahasa

tersebut. Sehingga pemahaman tersebut disamakan dengan adat yang berbentuk ucapan (*Al 'Aadah Al Qauliyah*).

Al Imam Haramain berkata: Setiap perkara -dimana- kesinambungan adat tampak terlihat secara jelas terkandung di dalamnya, maka perkara itu merupakan hukum adat, dan apa yang tersimpan di dalam perkara tersebut sama seperti yang disebutkan secara tegas dan gamblang.

Setiap perkara yang akan menimbulkan sebagian pertentangan bagi sejumlah prasangka (*Zhann*) mengenai kesinambungan hukum adat yang terkandung di dalamnya, perkara tersebut merupakan objek yang memicu terjadinya perbedaan pendapat, maksudnya sejumlah prasangka mengenai kesinambungan hukum adat yang terkandung di dalamnya itu akan menimbulkan pertentangan.

Sedangkan adat yang masih diragukan kesinambungannya, tidak dapat dijadikan pertimbangan hukum. Para ulama ahli ushul fikih menyatakan secara mutlak, bahwa adat yang berbentuk perbuatan tidak dapat dijadikan pertimbangan hukum, tidak mengkhususkan perkara yang bersifat umum dan tidak pula membatasi perkara yang mutlak.

Contohnya seperti kasus; apabila seseorang bersumpah tidak akan memakan roti (*Khubz*; istilah untuk makanan yang terbuat dari bahan tepung yang dibuat adonan serta dipanggang dengan api), dan tidak akan memakai pakaian, maka dia dianggap melanggar sumpah dengan memakan roti jelai (*Sya'iir*), dan dengan mengenakan pakaian berbahan *Kattan* (kain linen; kain dibuat dari rami halus, kuat dan dingin bila dipakai), sekalipun adat kebiasaannya dia tidak memakan kecuali roti gandum (*Qumh*), dan tidak memakai kecuali pakaian sutera.

Penyebab hal tersebut adalah karena *Urf* yang berbentuk ucapan merupakan perkara yang dapat menghilangkan bahasa yang terucapkan dan mengalihkan ke kata lain, sedang perbuatan tidak dapat dialihkan dan tidak dapat dihilangkan, dan tidak ada pertentangan antara perbuatan dan bahasa yang terucapkan.

Pendapat ulama ahli ushul fikih yang menyatakan secara mutlak bahwa adat yang berbentuk perbuatan tidak dapat dijadikan pertimbangan hukum itu sangat kuat, dimana keterangan yang telah kami sampaikan tidak menentang pendapat mereka.

Kemudian Al Imam Haramain juga memberi isyarat agar menafsirkan masalah memetik anggur dalam kondisi mentah (*Hishram*) dengan penafsiran yang berbeda dari ulama madzhab Asy-Syafi'i yang lainnya, mengenai masalah bahwa sesuatu yang langka apabila terjadi secara berkesinambungan, contohnya seperti darah kutu di sebagian kepala, apakah diberikan ketentuan hukum saperti darah yang menimpa semua bagian kepala, sehingga kewajiban membersihkan najis (darah tersebut) digugurkan.

Pemetikan anggur dalam kondisi mentah itu keberadaannya sangat langka. Jadi, apabila kesinambungan adat memetik anggur dalam kondisi mentah yang ditemukan di suatu daerah itu diperkirakan terjadi, maka kejadian itu tetap langka (jarang ada).

Cabang: Apabila seseorang menjual buah yang belum layak dikonsumsi yang masih di atas pohon yang mati sebab tercabut, Ar-Ruyani berkata: Tidak ada *nash* Asy-Syafi'i dalam menjawab masalah ini. Dia berkata: Para ulama madzhab Asy-Syafi'i berpendapat: Jual beli buah itu hukumnya boleh secara mutlak tanpa syarat memetik, karena buah tersebut tidak akan bertambah dan tidak akan menyerap bagian yang tak terpisahkan

dari pohon tersebut, seandainya buah tersebut tetap dibiarkan di atas pohon, berbeda dengan selain pohon itu.

Menurutku (As-Subki): Ini merupakan pendapat yang menjelaskan kesimpulan yang telah dikutip oleh Al Imam Haramain. Kami menilai pendapat ini lemah di dalam uraian yang telah dikemukakan. Akan tetapi seharusnya dikatakan: Karena buah tersebut tidak dikhawatirkan tertimpa kerusakan (akibat bencana atau hama), dimana larangan jual beli sebelum layak dikonsumsi itu ada karena alasan tersebut.

Karena buah ini, menurut pendapatku, tidak wajib dibiarkan tetap di atas pohon tersebut. Apabila demikian (harus dibiarkan), maka wajib memetiknya seketika itu juga. *Wallahu a'lam.*

Di antara ulama yang juga secara tegas menyatakan sahnya jual beli tersebut adalah Al Khawarizmi, dia beralasan bahwa transaksi jual beli tersebut diletakkan sesuai dengan adat, dimana adat yang terjadi dalam transaksi jual beli ini adalah memetik buah. Demikian pula penulis *At-Tatimmah* dan An-Nawawi dalam *Ar-Raudhah.*

Karena transaksi jual beli ini merupakan kasus yang masih ada hubungannya dengan bagian yang pertama, yaitu masalah apabila buah-buahan itu dijual secara terpisah dari pohonnya kepada selain pemilik pohon tersebut.

Cabang: Apabila seseorang membelinya sebelum layak dikonsumsi (matang), dengan syarat membiarkannya sampai waktu memetik, dimana dia telah memetik sebagian buah tersebut. Asy-Syafi'i berkata dalam sejumlah *nash*-nya yang telah diriwayatkan oleh Ahmad bin Busyra: Apabila buah yang telah dipetik itu memiliki persamaan, maka dia harus mengembalikan

persamaannya, apabila sama sekali tidak ditemukan persamaannya, maka (dia harus mengembalikan) harga yang setara.

Aku (As-Subki) berpendapat: Berawal dari pendapat Asy-Syafi'i dalam menjawab kasus ini, muncul faedah yang agung yaitu bahwa barang yang dijual dengan transaksi jual beli yang *fasid*, apabila barang memiliki persamaan, maka barang harus diganti dengan persamaannya, sebagaimana persamaan yang menjadi landasan dalil *Qiyas*. Sekalipun sebagian mereka ada yang berpendapat: Barang yang dijual (*Mabii*) harus diganti dengan harga yang setara. Pernyataan penulis *At-Tatimmah* yang bersifat mutlak ini, menuntut ganti dengan harga yang setara dengannya.

Namun, berdasarkan *nash* Asy-Syafi'i ini, kami dapat mengambil kesimpulan, bahwa barang harus diganti dengan persamaannya. *Wallahu a'lam*.

Cabang: Apabila seseorang membeli buah-buahan dengan syarat memetiknya, namun pemetikan itu tak kunjung dilakukan sampai terlihat layak dikonsumsi (matang), maka jawabannya terperincinya sebagai berikut: Jika buah itu tidak mengandung kewajiban zakat, maka penjual berhak memaksa (pembeli) agar memetiknya, seperti pemaksaan memetik buah sebelum layak dikonsumsi (matang).

Jika zakat buah itu wajib dikeluarkan, apakah penjual tetap berhak melakukan hal tersebut? Atau dia tidak diwajibkan melakukan pemaksaan tersebut? Tetapi transaksi jual beli itu justru menjadi batal? Di dalam jawaban masalah ini, ada dua pendapat berbeda dari Asy-Syafi'i.

Ada sebuah pendapat yang mengatakan bahwa: Hanya dengan timbulnya sifat layak dikonsumsi (matang), zakat telah berhubungan dengan buah tersebut dan jual beli itu batal. Al Qaffal telah meriwayatkannya dari Asy-Syafi'i, karena penyerahan barang yang dijual itu sulit dilakukan. Sama seperti kasus apabila seseorang membeli buah gandum, lalu gandum yang lain dibiarkan menimpanya.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Jawaban dalam masalah ini perlu dikaji kembali. Karena barang yang berhak dimiliki adalah sebagian dari barang yang dijual, dimana kepemilikan sebagian itu masih bersifat umum, maka semestinya jual beli itu batal.

Apabila muncul pertanyaan: Apabila barang yang berhak dimiliki itu termasuk ke dalam bagian kadar zakat yang wajib dikeluarkan, seperti kasus apabila dia berhak memiliki sebagian barang yang dijual. Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Jawabannya adalah bahwa sisa kelebihan dari kadar zakat yang wajib dikeluarkan, wajib memetiknya, kalau transaksi jual beli dalam buah sisa kelebihan zakat itu masih tetap berlangsung, dan itu tidak mungkin terjadi, karena jual beli itu mengandung kesulitan dalam menyerahkan barang yang dijual.

Demikian pula kesulitan menyerahkan barang yang dijual itu menolak pengesahan jual beli sebagian buah-buahan yang hak kepemilikannya masih bersifat umum sebelum layak dikonsumsi (matang), hal ini berdasarkan fakta tertolaknya pembagian barang (milik dua pihak yang memiliki hubungan kemitraan), karena hubungan kontrak kemitraan (*Syirkah*) menolak penetapan syarat memetik buah, sebab di balik penetapan syarat tersebut mengandung unsur tertentu, yaitu mengubah bentuk barang yang dijual.

Bagian Kedua: Ditinjau dari tuntutan yang dikehendaki pernyataan Asy-Syirazi. Apabila buah-buahan itu dijual bersama-sama pepohonannya, tanpa syarat memetiknya, jual beli itu hukumnya sah (memiliki kekuatan hukum tetap). Asy-Syafi'i telah me-*nash* masalah ini. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib telah mengutipnya dari tulisan pendapat Asy-Syafi'i yang dimuat dalam *Ar-Risaalah*.

Aku telah melihat masalah tersebut juga dimuat dalam *Al Umm* dalam bab buah perkebunan yang pohonnya dijual, Asy-Syafi'i berkata: Apabila seseorang bertanya: Bagaimana kamu memperbolehkan jual beli buah tersebut sebelum matang tanpa syarat memetiknya bersama-sama dengan kebunnya, dan kamu menetapkan buah tersebut memiliki porsi harga tersendiri, namun kamu tidak membolehkan jual beli buah itu dengan transaksi jual beli tersendiri?

Jawaban akan hal di atas: Berdasarkan dalil *sunnah* yang telah kami terangkan. Dalil *sunnah* yang dikehendaki Asy-Syafi'i adalah hadits yang telah disebutkan di muka, yaitu sabda Nabi ﷺ: إلاَّ أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ "*Kecuali pembeli menentukan syarat lain.*"

Di dalam *Al Umm,* tepatnya dalam pokok bahasan ini, Asy-Syafi'i menyebutkan bolehnya jual beli rumah berikut sejumlah lorongnya, saluran air dan ruang kosongnya.

Hal tersebut tidak dapat diketahui dengan pasti, karena hal tersebut sama dengan buah yang belum terlihat matang, yang juga termasuk ke dalam transaksi jual beli tersebut dan jika seandainya sebagian di antara barang yang sama dengan buah yang belum matang ini dijual secara terpisah, maka jual beli itu tidak boleh.

Demikian juga apabila seorang budak dijual berikut semua anggota tubuhnya, jika sebagian anggota tubuhnya dijual secara

terpisah, maka jual beli itu tidak diperbolehkan. Jadi, Asy-Syafi'i sepakat dalam hal membolehkan jual beli budak berikut semua anggota tubuhnya ini, namun berbeda pendapat dalam hal tidak boleh memisahkan sebagian anggota tubuhnya sekalipun juga disertai syarat memotongnya.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Apabila pemetikan itu, yaitu dalam transaksi jual beli buah, ketika dijual berikut pohonnya dianggap sebagai syarat, pasti Rasulullah bersabda -yaitu dalam hadits tersebut-: "*Kecuali pembeli menentukan syarat memetiknya,*" di dalam hadits ini ada makna lain, yaitu bahwa buah tersebut merupakan sesuatu yang menyatu dengan pohonnya, sehingga *gharar* berupa matang dan tidaknya buah dapat ditolelir.

Sama seperti pondasi rumah, akar batang pohon kurma, bangunan lubang sumur dan lain sebagianya. Di samping itu, syarat tersebut telah menjadi ijma'ulama, tidak ada *khilaf* ulama mengenai hal tersebut. Ini merupakan pernyataan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib.

Adapun makna yang telah disebutkan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, yang juga merupakan makna yang disebutkan oleh Asy-Syirazi. Selain Asy-Syirazi, dari kalangan para ulama madzhab Asy-Syafi'i juga telah menyebutkannya. Makna yang dikehendaki mereka adalah bahwa pohon tersebut tidak diterpa kerusakan (akibat bencana atau hama), sementara buah itu statusnya sebagai pelengkap yang mengikuti pohon tersebut.

Akan tetapi Asy-Syirazi mengalihkan perhatiannya dari contoh-contoh yang telah disebutkan itu ke soal janin dalam kandungan. Seolah-olah dalam pengalihan perhatiannya itu dia berpandangan bahwa semua perkara yang telah disebutkan itu

merupakan bagian yang sebenarnya dari barang yang dijual tersebut.

Sedangkan buah yang belum matang dan janin dalam kandungan, masing-masing dari kedua hal tersebut bukanlah bagian yang sebenarnya. Jadi, menganalogikan buah yang belum matang tersebut dengan janin dalam kandungan, itu lebih tepat.

Kamu bisa mengatakan: Adapun menganalogikannya dengan janin dalam kandungan tersebut, jika yang dikehendaki itu masalah apabila induknya dijual, dan janin dalam kandungan juga termasuk ke dalam jual belinya, karena mengikuti (penjualan induknya), maka perbedaan tersebut sangat jelas.

Sedangkan bila yang dikehendaki itu adalah masalah apabila penjual secara tegas memasukkan janin itu ke dalam transaksi jual beli induknya, hingga seperti masalah kami di sini (jual beli buah sebelum layak dikonsumsi berikut pohonnya), ulama madzhab Asy-Syafi'i mangatakan: Sesungguhnya tatkala penjual berkata: "Aku menjual binatang ini dan janin dalam kandungannya kepadamu," maka dalam menetapkan sahnya transaksi jual beli tersebut ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Yang lebih *shahih* di kalangan ulama madzhab kami: Menurut Ar-Rafi'i, demikian Ibnu Al Haddad dan Asy-Syaikh Abu Ali berpendapat: Bahwa transaksi jual beli tersebut tidak sah.

Pendapat Kedua: Transaksi jual beli itu hukumnya sah. Ini merupakan pandapat Abu Zaid, yaitu pendapat yang dikehendaki oleh pernyataan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib.

Tuntutan yang dikehendaki pernyataan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam *Syarh Al Furuu'* berpendapat bahwa pernyataan sah itu dibangun berdasarkan kerangka pemikiran bahwa janin

dalam kandungan itu memiliki porsi harga tertentu yang harus dibayar. Sedang pendapat yang lain dibangun atas dasar pemikiran bahwa janin dalam kandungan itu tidak memiliki porsi harga tertentu yang harus dibayar.

Adapun menganalogikannya dengan pondasi rumah, jika ditemukan pernyataan ulama madzhab Asy-Syafi'i –sekalipun isinya memastikan sahnya jual beli rumah dan pondasinya- tetapi mereka tetap memberlakukan perbedaan pendapat dalam hal jual beli jubah dan bahan pengisinya, maka pendapat yang memastikan sahnya jual beli tersebut karena pondasi itu merupakan bagian (yang tak terpisahkan dari rumah). Berbeda dengan janin dalam kandungan.

Sedangkan pendapat yang memberlakukan perbedaan pendapat, mengapa perbedaan pendapat tidak diberlakukan dalam buah tersebut seperti kedua pendapat ini?. Apabila kamu menjawab: Bahwa latar belakang batalnya transaksi jual beli hewan ternak dan janin dalam kandungannya dan juga jual beli jubah dan bahan pengisinya, menurut orang yang menyampaikan terjadinya perbedaan pendapat tersebut, karena barang yang tidak diketahui (*majhuul*) diposisikan sebagai barang yang dijual bersama-sama dengan barang yang telah diketahui.

Masing-masing dari janin dalam kandungan dan bahan pengisi jubah tidak sah jual belinya secara terpisah (dari jual beli induk dan jubah). Sementara buah tersebut setelah dilakukan proses penyerbukan dan sebelum matang (layak dikonsumsi) jual belinya sah tetapi dengan syarat memetiknya.

Namun, penetapan syarat memetik ketika obyek yang dijual hanya buah tersebut, tidak secara otomatis syarat tersebut harus dipenuhi apabila buah itu dijual berikut barang selain buah tersebut, dimana pendapat yang menyatakan batalnya transaksi

jual beli dalam masalah janin dalam kandungan dan jubah, hal ini tidak berarti bahwa pendapat yang menyatakan batal, itu harus diberlakukan dalam kasus jual beli buah sebelum matang berikut pohonnya ini.

Aku (As-Subki) berpendapat: Pernyataan tersebut dibantah oleh pendapat Asy-Syafi'i ﷺ yang baru saja aku kemukakan, pendapat yang menyatakan bolehnya jual beli rumah berikut sejumlah lorong, saluran air, dan ruang kosongnya, barang yang telah disebutkan itu tidak dapat diketahui bentuknya, karena barang itu sama dengan buah yang belum matang, dimana statusnya dalam jual beli pohon itu sebagai pelengkap (bukan merupakan obyek akad).

Nash Asy-Syafi'i ini memberikan kepastian sahnya jual beli dalam semua barang tersebut. Apabila seseorang berkata, "Aku menjual hewan ternak dan janin dalam kandungannya kepadamu," maka jual beli itu hukumnya sah. Ini adalah pendapat Abu Zaid.

Di samping itu, apabila jual beli buah sebelum matang itu tidak sah secara mutlak, saat buah itu dijual secara terpisah, maka buah itu berdasarkan pernyataan ini tidak bisa dijual. Setiap barang yang tidak boleh dijual secara terpisah, tidak boleh pula menjualnya sebagai obyek akad selain barang tersebut, contohnya seperti janin dalam kandungan.

Bagaimanapun diperkirakan, menganalogikan sahnya jual beli dalam masalah buah tersebut dengan janin dalam kandungan itu tidak benar kecuali menurut orang yang berpendapat sahnya jual beli dalam kasus apabila seseorang berkata: "Aku menjual hewan ternak dan janin dalam kandungannya kepadamu." Namun pendapat masyhur Imam Asy-Syafi'i menyatakan sebaliknya. Lalu bagaimana Asy-Syirazi tetap menganalogikannya dengan janin dalam kandungan?

Di antara ulama yang sependapat dengan Asy-Syirazi yang menganalogikan hal tersebut dengan janin dalam kandungan adalah Ar-Rafi'i ﷺ. Namun tetap saja persoalan analogi ini sangat sulit dipecahkan. Karena dia secara tegas menyatakan bahwa jual beli induk ternak dan janin dalam kandungannya itu tidak sah, menurut pendapat yang paling *shahih* dari ulama madzhab kami. Sedangkan Asy-Syirazi, mungkin dia melihat jual beli tersebut hukumnya sah.

Karena Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam *Syarh Al Furuu'* berkata: Sesungguhnya mayoritas ulama madzhab kami menyatakan sahnya jual beli kambing dan susunya, dan (jual beli) jubah dan kapuk kapasnya apabila diketahui bahwa bahan pengisinya adalah kapuk kapas.

Dia berkata: Bahwa masalah janin dalam kandungan itu dibangun berdasarkan patokan apakah janin dalam kandungan itu memiliki porsi harga tertentu yang harus dibayar ataukah tidak? Maksudnya, jika kami mengatakan: Bahwa janin dalam kandungan itu memiliki porsi harga tertentu yang harus dibayar, maka jual beli itu sah, namun jika tidak, maka tidak sah, karena tidak diketahui harganya. Sekalipun wujudnya sepakat diketahui.

Penetapan sahnya jual beli kambing dan susunya diperkuat dengan jual beli rumah dan sejumlah manfaat yang melekat dengan rumah tersebut, buah pala dan sari patinya, dan (jual beli) buah delima dan bijinya. Hanya saja pada bagian penutup pernyataannya, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Boleh memberikan jawaban berupa *takhrij* atas keduanya, maksudku adalah, buah pala dan sari patinya serta (jual beli) buah delima dan bijinya, sesuai dengan perbedaan pendapat tersebut.

Secara garis besar, Ar-Rafi'i tidak mendapatkan kesulitan dalam menganalogikannya dengan janin dalam kandungan

tersebut. Pengesahan analogi tersebut hanya bersumber dari orang yang berpendapat sahnya jual beli induk dan janin dalam kandungannya tersebut.

Pernyataan Asy-Syafi'i dalam bab ini menegaskan bahwa janin dalam kandungan itu tidak memiliki porsi harga tertentu yang harus dibayar. Penegasan ini memperkuat pendapat yang menyatakan tidak sahnya jual beli dalam masalah janin dalam kandungan dan hal ini memperkuat betapa sulitnya menganalogikan buah belum matang yang dijual berikut pohonnya dengan janin dalam kandungan.

Terkadang analogi tersebut ditinggalkan, karena samarnya argumentasi yang menjadi dasar penetapan hukum sahnya jual beli induk dan janin, dalam masalah ketiadaan faktor yang telah aku sebutkan dari Al Imam Haramain, seputar tidak sahnya jual beli tersebut tanpa disertai syarat memetiknya, faktor tersebut adalah penyerahan sebagian hak milik penjual oleh buah tersebut.

Faktor ini tidak ditemukan dalam masalah, apabila dia menjual berikut pohonnya. Atau kami memaparkan argumentasi dengan menyatakan bahwa apabila dia menjualnya berikut pohonnya tersebut, maka penyerahannya dapat dilakukan secara sempurna. Karena syarat aman dari kerusakan di tangan penjual, akibat adanya setiap faktor dari kedua faktor tersebut, memberi kepastian batalnya jual beli buah secara terpisah, yang disepakati dalam jual beli buah berikut pohonnya itu telah terpenuhi.

Argumentasi sahnya jual beli tersebut berdasarkan paparan di atas, lebih terbebas dari *khilaf* dibandingkan membuat alasan tersebut berdasarkan status pelengkap (mengikuti). Hal ini sesuai dengan keterangan yang telah kamu ketahui.

Apabila kamu bertanya: Kesimpulan yang nyata dari keterangan yang telah kamu ceritakan, maksudnya adalah, *nash*

Asy-Syafi'i memberi kepastian sahnya jual beli rumah berikut saluran air, ruang kosong, dan sejumlah lorongnya, bagaimana transaksi jual beli sejumlah ruang dimana pihak yang bertransaksi tidak dapat melihatnya, itu bisa dikatakan (sah), padahal sejumlah ruang itu tidak diketahui bentuknya?

Menurutku (As-Subki): Semua itu dapat ditolelir karena statusnya sebagai pelengkap (bukan obyek akad), sama seperti pondasi rumah. Kepastian jawab masalah itu semua adalah bahwa barang yang termasuk obyek dan disebutkan dalam jual beli, dimana barang tersebut merupakan bagian yang tak terpisahkan, maka boleh menjualnya bersama-sama obyek yang disebutkan dalam transaksi jual beli tersebut.

Sementara barang yang tidak termasuk obyek yang disebutkan dalam transaksi jual beli, dimana barang tersebut bukan bagian dari obyek yang disebutkan dalam transaksi jual beli, kesimpulan *nash* Asy-Syafi'i yang telah aku paparkan, memberi kepastian transaksi jual beli tersebut juga boleh dilakukan. Karena saluran air dan sejumlah lorong tersebut tidak termasuk dalam obyek yang disebutkan dalam transaksi jual beli.

Demikian Al Qadhi Abu Ath-Thayyib menandaskan pendapat tersebut, dia tidak menyampaikan perbedaan pendapat dalam jual beli tersebut dalam *Syarh Al Furuu'*. Apabila pendapat itu benar demikian, maka begitu juga jual beli janin dalam kandungan, ditinjau dari segi bahwa janin itu sama seperti bagian yang tak terpisahkan dari induknya, dimana masih ada kemungkinan jual beli janin dalam kandungan itu batal, sekalipun dalam masalah sah dan sesuai dengan penjelasan bahwa janin dalam kandungan itu tidak diketahui bentuknya.

Karena itu Asy-Syafi'i dalam kitab *Sharf* (Jual beli mata uang) berkata: Tidak ada kebaikan sama sekali dalam kasus

penjualan hewan ternak oleh seseorang dan dia mensyaratkan sejumlah keturunannya (menjadi miliknya) (*'iqaabahaa*)[2]. Ini semua jika apabila penjual meletakkannya sebagai obyek transaksi jual beli, misalnya penjual berkata: Aku menjual kepadamu pohon kurma dan buahnya, atau budak perempuan dan janin dalam kandungannya. Inilah pembahasan yang berhubungan dengan makna hadits (Kecuali pembeli mensyaratkan memetiknya) yang telah diperlihatkan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Asy-Syirazi.

Adapun klaim ijma' yang disampaikan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, klaim ijma' tersebut benar dalam masalah apabila termasuknya buah tersebut ke dalam jual beli itu dengan cara mensyaratkan, seperti ucapan penjual: "Aku menjual pohon kurma ini kepadamu dengan syarat buahnya menjadi milikmu," maka jual beli tersebut hukumnya sah, yang sama sekali tidak ada keraguan di dalamnya, sesuai dengan hadits tersebut.

Adapun jika termasuknya buah ke dalam jual beli itu ditentukan dengan pernyataan jual beli, contohnya seperti ucapan penjual: "Aku menjual pohon kurma ini dan buahnya kepadamu," maka jual beli itu hanya boleh menurut ulama madzhab Asy-Syafi'i dan ulama madzhab Malik. Tetapi madzhab Malik sendiri menyatakan, bahwa buah tersebut tidak memiliki porsi harga tertentu yang harus dibayar.

Demikian pula (tidak memiliki porsi harga tertentu yang harus dibayar) menurut madzhab Malik apabila membeli buah tersebut setelah pembelian pohon kurma tersebut. Namun hal

---

2 Mungkin yang benar adalah (*'iqaalahaa*) (tali pengikat kepalanya) atau *'aqibahaa* maksudnya keturunan sesudahnya dari sekian banyak keturunan yang terpisah dari hewan ternak tersebut.

tersebut (tidak memiliki porsi harga tertentu yang harus dibayar) sangat jauh dari kebenaran.

Ibnu Hazm Azh-Zhahiri berkata: Jual beli buah berikut pepohonannya dan mengikutkan buah tersebut ke dalam pepohonannya tidak boleh dilakukan kecuali hanya dengan mensyaratkannya. Ini diambil dari kesimpulan yang nampak dari redaksi hadits itu.

Bagi mereka yang berpegang dengan pendapat pertama bisa menyampaikan argumentasi: Memasukkannya dengan syarat tidak mengandung akibat hukum apapun kecuali dengan memasukkannya dalam jual beli. Jika tidak demikian, maka buah tersebut tidak termasuk ke dalamnya ketika transaksi jual beli itu bersifat mutlak.

Ketika penjual memasukkannya dengan ucapan kata apapun, maka buah itu statusnya menjadi obyek transaksi jual beli bersama-sama dengan pohonnya.

Memang benar statusnya menjadi obyek transaksi jual beli bersama-sama dengan pohonnya, tetapi apakah buah itu ditukar dengan porsi harga tertentu atau tidak? Asy-Syafi'i secara tegas menyatakan pendapatnya dalam kasus jual beli ini, bahwa buah tersebut harus ditukar dengan porsi harga tertentu yang harus dibayar.

Asy-Syafi'i dalam persoalan janin dalam kandungan pada kasus jual beli ini berkata: Janin tidak dapat ditukar dengan porsi harga tententu yang harus dibayar. Sekalipun menurut pendapat yang paling *shahih* dari madzhab Asy-Syafi'i ini, bahwa janin dapat ditukar dengan porsi harga tertentu yang harus dibayar.

Cabang: Ketentuan hukum yang telah kami sebutkan ini, yakni bolehnya jual beli buah sebelum matang berikut pohonnya tanpa syarat memetiknya, sepengetahuanku (As-Subki) dalam madzhab Asy-Syafi'i ini tidak ditemukan *khilaf* ulama mengenai bolehnya jual beli tersebut.

Ar-Rafi'i ﷺ berkata: Justru syarat memetik itu tidak boleh disertakan dalam jual beli tersebut. Karena di balik syarat tersebut ada unsur pencekalan (pelarangan) atas diri seseorang untuk mengelola hak miliknya. Penulis *At-Tatimmah* telah lebih dahulu menyampaikan pendapat tersebut. Dia berkata: Jika seseorang mensyaratkannya, maka jual beli tersebut batal.

Menurutku (As-Subki): Pendapat tersebut terbantahkan apabila seseorang menjual buah kepada seseorang yang memiliki pohon itu. Karena syarat memetik dalam jual beli tersebut merupakan bentuk pencekalan atas seseorang untuk mengelola hak miliknya. Pernyataan tersebut mendukung pendapat yang telah disampaikan Ar-Rafi'i. Meskipun demikian, Ar-Rafi'i tetap berpendapat: Pendapat yang paling *shahih* menurut jumhur ulama adalah wajib memetiknya.

Al Khawarizmi membuat argumentasi tentang penolakan syarat memetik tersebut dengan menyatakan, bahwa syarat memetik itu merusak tuntutan yang dikehendaki akad jual beli tersebut, karena tuntutan yang dikehendaki akad jual beli itu adalah membiarkannya sampai waktunya dipetik.

Kemudian dia menganggap hal tersebut merupakan sesuatu yang *musykil* (sulit dipecahkan) dengan menyatakan, bahwa kemutlakan akad jual beli yang dibatasi dengan adat yang berlaku di tengah-tengah sekelompok orang, tidak bisa menjadi hukum yang berlaku tetap. Contohnya kemutlakan akad jual beli yang dibatasi dengan jual beli dalam bentuk tunai dan mata uang yang

lebih dominan digunakan alat tukar (menurut adat yang berlaku). Kemudian jika seseorang menentukan jenis mata uang tertentu dan tidak (menentukan) batas waktu pembayaran, maka jual beli tersebut sah.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Argumentasi Al Khawarizmi menyerupai pendapat Al Imam Haramain dan Al Ghazali dalam kasus jual beli budak itu disyaratkan agar penjual tidak memberikannya pakaian kecuali dengan pakaian jenis ini, jual beli itu sah dan syarat tersebut tidak harus dipenuhi.

Dalam kasus jual beli buah kurma sebelum matang berikut pohonnya itu, tetap harus ada serah terima barang dengan cara menghilangkan kekuasaan penjual atas barang tersebut tanpa disertai kesulitan, karena menghilangkan kekuasaan yang berhubungan dengan pohon dan buah dapat dilakukan sekaligus. Sebab buah tersebut statusnya mengikuti pohon dalam penyerahan hak kepemilikan tersebut. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Pernyataan Asy-Syirazi tentang bolehnya jual beli buah tersebut berikut pohonnya sebelum matang (layak dikonsumsi) secara mutlak mencakup masalah apabila buah tersebut telah muncul dari kelopaknya dan terlihat. Apabila tidak demikian, (maka jual beli tersebut tidak diperbolehkan).

Demikian pula, pernyataan ulama dari kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i yang aku ketahui, mereka membolehkan masalah jual beli tersebut secara mutlak. Pernyataan Asy-Syafi'i yang telah aku uraikan tentang jual beli rumah berikut saluran air dan sejumlah lorongnya, mendukung bolehnya jual beli buah berikut pohonnya secara mutlak tersebut. Padahal saluran air dan sejumlah lorong dalam rumah itu tidak diketahui bentuknya.

Karena transaksi jual beli tersebut merupakan jual beli secara mutlak.

Pendapat tersebut merupakan kesimpulan yang unggul (*zhahir*). Apabila kita mengatakan: jual beli mayang kurma yang masih terbungkus seludang hukumnya boleh. Ini merupakan pendapat yang paling *shahih* di kalangan ulama madzhab kami.

Apabila kita melarang jual beli (mayang kurma yang masih terbungkus seludang) tersebut, maka ada kemungkinan dapat ditafsirkan: Jual beli (buah yang telah muncul dari kelopaknya dan dapat terlihat) itu juga boleh karena statusnya sebagai pelengkap pohon. Sebagaimana gugurnya syarat memetik buah.

Kemungkinan juga dapat ditafsirkan terkait jual beli buah yang telah muncul dari kelopaknya dan tampak terlihat tidak boleh, seperti kasus apabila seseorang menjual buah berikut pohonnya setelah buah matang (layak dikonsumsi).

Bagian Ketiga: Apabila seseorang hanya menjual buah tersebut kepada pemilik pohonnya, misalnya dia memiliki batang pohonnya melalui jual beli terdahulu, hibah atau wasiat, atau dia (penjual) menerima wasiat berupa buah, dan pemberi wasiat telah meninggal, lalu dia memiliki buah tersebut, sementara batang pohonnya tetap milik ahli waris. Apabila dia menjual buah, seperti tergambar dalam masalah ini, kepada pemilik batang pohon, lantas apakah jual beli itu sah tanpa syarat memetik? Dalam menjawab masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Jual beli itu sah, sesuai dengan alasan yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi. Ini merupakan pendapat yang telah disampaikan Asy-Syirazi secara tegas dalam *At-Tanbiih*.

Al Jurjani dan Al Ghazali lebih mengunggulkan pendapat ini. Ibnu At-Tilmisani mengklaim bahwa mayoritas ulama madzhab Asy-Syafi'i lebih mengunggulkannya. Al Bandaniji mengklaim pendapat tersebut merupakan kesimpulan yang tampak dari madzhab Asy-Syafi'i.

Karena jikalau dia memberikan syarat agar memetik buah tersebut, maka dia tidak wajib memetik buah itu dari pohon-pohon miliknya. Berdasarkan hukum ini, jikalau dia memberikan syarat agar memetik buah tersebut, maka transaksi jual beli batal, karena syarat tersebut bertentangan dengan tuntutan yang dikehendaki transaksi jual beli tersebut.

Al Qadhi Husain telah menyampaikan pendapat tersebut dalam jual beli tanaman, dimana dia menentang *qiyas* yang telah disebutkan Asy-Syirazi dengan membedakan masalah tersebut, karena apabila dia hanya menjual buah tersebut, maka alasan yang melatarbelakangi larangan jual beli yang telah disebutkan dalam hadits itu adalah memakan harta orang lain dengan cara batil, diperkiraan terjadi dalam transaksi jual beli tersebut.

Adapun apabila seseorang menjualnya bersama-sama dengan pohon buah tersebut, maka (jika) diperkirakan buah itu mengalami kerusakan, maka jual beli itu dikembalikan pada obyek yang menjadi inti jual beli tersebut, sehingga memakan harta orang lain dengan cara batil tidak pernah terbukti.

Pendapat Kedua: Pendapat yang paling *shahih* menurut Asy-Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Mahamili, Ar-Ruyani, Asy-Syasyi, Ibnu Abi Ishrun dan jumhur ulama madzhab kami, seperti pendapat yang telah disampaikan oleh Ar-Rafi'i, bahwa jual beli tersebut hukumnya tidak sah.

Perbedaan antara masalah jual beli buah dengan akad tersendiri, dengan masalah apabila akad itulah yang menghimpun

kedua obyek jual beli tersebut, maka jika akad itulah yang menghimpun kedua obyek jual beli, maka buah itu statusnya sebagai pelengkap (mengikuti pohonnya) dimana terjadinya *gharar* dalam buah tersebut dapat ditolelir, sama seperti pondasi rumah. Berbeda dengan masalah apabila buah dijual dengan akad jual beli tersendiri.

Ar-Ruyani, di samping dia telah mengunggulkan pendapat kedua ini, dia berkata: Pendapat yang pertama merupakan kesimpulan yang unggul (*Zhahir*) di kalangan madzhab Asy-Syafi'i. Dia dalam mengomentari pendapat yang mengesahkan jual beli itu berkata: Bahwa, maksudku: Jawaban yang lebih tepat dari kedua pendapat Asy-Syafi'i, ...[3], (pendapat yang tidak mengesahkan jual beli tersebut) yang juga merupakan dalil *qiyas*.

Di dalam pernyataan ini terlihat bahwa perbedaan itu melibatkan dua pendapat Asy-Syafi'i, bukan dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Cabang: Berdasarkan pendapat kedua ini, tidak wajib memenuhi syarat memetik buah tersebut. Seperti uraian yang telah dikemukakan. Al Khawarizmi dalam argumentasi yang disampaikannya,...[4]. Ulama yang telah menyampaikan

---

[3] Kosong dalam naskah asli, redaksinya mungkin demikian: Jawaban yang lebih diunggulkan dari kedua pendapat Asy-Syafi'i yang berbeda adalah pendapat yang tidak mengesahkan jual beli tersebut yang juga merupakan dalil Qiyas. (Al Muthi'i).

[4] Kosong dalam naskah asli, diperkirakan redaksinya mungkin demikian: Al Khawarizmi dalam argumentasi yang disampaikannya bahwa bahwa syarat memetik itu merusak tuntutan yang dikehendaki akad jual beli tersebut, karena tuntutan yang dikehendaki akad jual beli itu adalah membiarkannya sampai waktunya memetik.

argumentasi ini secara tegas dan gamblang adalah An-Nawawi dalam *Al Minhaaj*.

Ibnu Ar-Rif'ah memperlihatkan pandangan lain dalam bagian ketiga ini (Apabila seseorang hanya menjual buah tersebut kepada pemilik pohonnya), dengan merujuk pada pendapat Al Qadhi Husain, sebagian ulama madzhab Asy-Syafi'i berkata: Kedua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i itu mungkin dibangun berdasarkan kedua faktor yang melatarbelakangi larangan jual beli buah sebelum matang (layak dikonsumsi), apabila larangan itu dibangun berdasarkan faktor yang telah ditunjukkan dalam hadits tersebut, yaitu menerima buah tersebut bila diperkirakan mengalami kerusakan, tanpa memberi uang sebagai nilai tukarnya, maka hal tersebut menuntut batalnya jual beli ini.

Apabila larangan jual beli itu dibangun berdasarkan argumentasi, bahwa kemungkinan terjadinya kerusakan buah sebelum waktunya memetik itu, menghalangi proses serah terima obyek akad secara nyata, hal ini menuntut sahnya jual beli tersebut. Karena serah terima obyek akad (buah) sudah terjadi, sebab pohon tersebut berada di bawah kepemilikan pembeli. Jadi, selain pembeli tidak memiliki keterkaitan apapun dalam obyek akad tersebut.

Ibnu Ar-Rif'ah, setelah menyebutkan pernyataan dari sebagian ulama madzhab Asy-Syafi'i seputar argumentasi yang membangun pendapat ini, dia berkata: Bahwa faktor yang mengunggulkan jual beli kedua barang tersebut secara bersamaan

---

Kemudian dia menganggap hal tersebut sesuatu yang *musykil* (sulit dipecahkan) dengan menyatakan bahwa kemutlakan akad jual beli diletakkan sesuai adat yang berlaku tidak bisa menjadi hukum yang berlaku tetap. Di antara ulama yang menyampaikan argumentasi ini secara tegas dan lugas adalah An-Nawawi, ... (Al Muthi'i).

adalah bahwa obyek yang inti jual beli ialah pohon tersebut, sedang buah itu ada di pohon tersebut, apabila buah itu statusnya disebutkan sebagai pelengkap (yang mengikuti pohon), maka perkiraan buah itu diterpa kerusakan, tidaklah akan merusak akad, namun tidak demikian jika buah itu dijual secara terpisah.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Orang yang menyatakan pendapat ini bisa saja menjawab: Penyerahan obyek akad tidak bisa terealisasi akibat kerusakan tersebut.

Jika tidak menjawab demikian, maka dia tidak boleh mengikuti pendapat yang telah disebutkan, padahal jawaban itu bersumber dari pendapat sebagian ulama pengikut madzhab Asy-Syafi'i: Seseorang dimana barang titipan (*wadi'ah*) dan sejenisnya berada di tangannya, apabila dia telah membelinya dan telah melunasi uang pembeliannya, maka harus membawa dan memindahkannya ke tempat lain, agar serah terima dapat terealisasi.

Masalah pembelian barang titipan dan sejenisnya ini berbeda dengan masalah apabila seseorang menjual buah itu bersama-sama dengan pohon kurma, karena penyerahan dengan cara menghilangkan kekuasaan serta kesempatan memanfaatkan (*Takhliyah*) antara dirinya dengan pohon kurma tersebut telah mencakup kedua obyek jual beli itu.

Diriwayatkan dari Ibnu Ash-Shabbagh, Al Bandaniji dan Al Mahamili, bahwa pendapat yang menyatakan, "Jual beli itu tidak sah kecuali dengan syarat memetik" lebih mendekati *qiyas*. Sedang *qiyas* yang mereka klaim itu masih perlu dikaji ulang. *Wallahu a'lam.* Kita kembali ke pembahasan Asy-Syirazi.

Pernyataan Asy-Syirazi: "Jual beli buah-buahan dan palawija tanpa syarat memetik hukumnya tidak boleh" mencakup dua kategori jual beli. Jual beli dengan syarat membiarkannya

sampai waktu memetik yang telah disepakati, hukumnya batal, begitu juga dengan jual beli yang bersifat mutlak. Abu Hanifah berbeda pendapat dengan kami (ulama madzhab Asy-Syafi'i).

Pengambilan kesimpulan hukum kedua kategori jual beli itu berdasarkan hadits tersebut sangatlah jelas. Demikian juga berdasarkan kesimpulan redaksi yang telah Asy-Syirazi sebutkan, yaitu pernyataannya: "Alasan lain, karena obyek jual beli hanya dapat dipindahkan ke tempat lain sesuai dengan adat yang berlaku secara berkesinambungan" sampai perkataannya: "Ketidakamanan buah-buahan itu dari kerusakan yang menimpa (akibat bencana atau serangan hama) merupakan *gharar* yang tidak diperlukan pada akad tersebut, karena itulah jual beli tersebut tidak boleh dilakukan."

Uraian dan penjelasan mengenai hal tersebut telah dikemukakan ketika menyebutkan sejumlah argumentasi kami dan argumentasi mereka yang menentang pendapat kami.

Pernyataan Asy-Syirazi: "Apabila seseorang menjualnya dengan syarat memetiknya" merupakan bagian, dimana kami telah membahasnya pada urutan kedua.

Sekelompok ulama mengklaim terjadi ijma' dalam jual beli kategori ini, pembahasan mengenai ijma' tersebut telah dikemukakan.

Pernyataan Asy-Syirazi: "Penjual harus memetiknya sebelum mengalami kerusakan," maksudnya dia berhak memetiknya. Jika tidak demikian, maka mereka berdua harus membuat kesepakatan membiarkan buah itu sampai waktunya dipetik. Telah dikemukakan bahwa kesepakatan membiarkan buah tersebut sampai waktunya dipetik itu boleh dilakukan menurut kami (ulama madzhab Asy-Syafi'i).

Pernyataan Asy-Syirazi: "Apabila seseorang menjualnya bersamaan dengan pohonnya," maksudnya adalah baik dengan *shighat* syarat atau dengan *shighat* jual beli.

Pernyataan Asy-Syirazi: "Karena hukum *gharar* (*sifat dalam muamalah yang menyebabkan akibat / hasil sebagian rukunnya tidak diketahui [mastur al aqibah]*) yang terkandung dalam jual beli tersebut gugur jika buah itu dijual bersama-sama dengan pohonnya," ini mengindikasikan bahwa *gharar* itu secara fakta belum hilang. Tetapi secara syar'i *gharar* itu dianggap tidak ada.

Pernyataan Asy-Syirazi: "Sama seperti *gharar* dalam jual beli janin dalam kandungan yang gugur hukumnya jika dijual bersama-sama dengan induknya." Kesimpulan yang tampak dari redaksi tersebut adalah bahwa Asy-Syirazi memilih pendapat yang menyatakan sahnya jual beli tersebut, dalam kasus apabila seseorang menjual budak perempuan dan janin dalam kandungannya.

Pernyataan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib pun menyatakan jual beli ini sah. Sedang menurut pendapat yang paling *shahih* di kalangan madzhab Asy-Syafi'i adalah sebaliknya, seperti uraian yang telah dikemukakan.

Pernyataan Asy-Syirazi: "Apabila seseorang menjual buah itu kepada pemilik pohon buah tersebut, atau (menjual) palawija kepada pemilik lahan tanahnya," Ini merupakan bagian ketiga yang telah aku jelaskan. Dimana penjelasannya telah dikemukakan.

Berikut ini, insya Allah, akan disampaikan bagian lain yang masih tersisa dari sejumlah bagian jual beli buah-buahan, yaitu jual beli buah-buahan setelah matang (layak dikonsumsi) yang dimuat dalam pernyataan Asy-Syirazi.

Cabang: Apabila seseorang menjual buah kurma yang belum matang (layak dikonsumsi), dan mengungkapkannya dengan *shighat* jual beli yang mutlak, kemudian sesudah itu dia menjual pohon kurma itu kepada pembeli buah kurma tersebut, jual beli pohon kurmanya sah, sedang jual beli buahnya tidak sah, bahkan jual beli buah itu ditetapkan batal.

Al Imam Haramain telah menjelaskan dalam kitab *musaaqah* (kontrak penggarapan lahan dengan bayaran sebagian dari hasil tanaman) interpretasi pendapat dalam masalah jual beli buah tersebut, yaitu masalah apabila seseorang mengadakan akad *muzara'ah* atas sebidang tanah di tengah-tengah perkebunan kurma dengan seseorang, kemudian dia mengadakan akad *musaaqah* atas sebidang tanah tersebut, akad tersebut hukumnya sah.

Dengan adanya akad *musaaqah* setelah akad *muzaara'ah*, membuktikan bahwa sahnya akad *muzaara'ah* sangat jauh dari kebenaran, karena dia menganggap pendapat ini jauh dari kebenaran. Jika pendapat ini memiliki kebenaran dan berlaku, maka semestinya pendapat ini juga dapat diberlakukan dalam jual beli buah-buahan apabila diadakan lebih dahulu dan jual beli pepohonannya diadakan setelah jual beli buah-buahan tersebut. Pembahasan ini berhubungan dengan berbagai masalah buah-buahan tersebut.

Adapun masalah palawija, Asy-Syirazi telah menyertakannya dengan pembahasan buah-buahan, dimana dia memberlakukan kedua masalah tersebut seperti sebuah masalah yang sama. Berbagai cabang jual beli yang ditemukan dalam buah-buahan tersebut, tentunya juga kembali ditemukan dalam palawija.

Bagian Pertama: Penjualan palawija oleh seseorang secara terpisah dari lahan tanahnya kepada selain pemilik tanah tersebut

sebelum mengeras. Jika dia menjualnya dengan syarat membiarkannya sampai waktu memanen atau dengan *shighat* jual beli yang mutlak, maka akad jual beli tersebut batal.

Hal ini sesuai dengan hadits yang telah disebutkan, yaitu sabda Nabi: وَعَنْ السُّنْبُلِ حَتَّى يَبْيَضَّ وَيَأْمَنَ الْعَاهَةَ "*(Melarang jual beli) bulir sampai mengeluarkan biji, dan aman dari kerusakan yang menimpa biji (akibat bencana atau serangan hama).*" Dalam hadits lain disebutkan: وَعَنْ بَيْعِ الْحَبِّ حَتَّى يَشْتَدَّ "*(Melarang) jual beli biji-bijian sampai mengeras.*"

Juga *qiyas* yang dimiliki madzhab Abu Hanifah dan penetapan bolehnya jual beli buah-buahan secara mutlak, hal ini juga yang membolehkan jual beli dalam palawija tersebut.

Apabila seseorang menjual dengan syarat memetiknya, jual beli itu boleh menurut kami (ulama madzhab Asy-Syafi'i) dan Jumhur ulama. Seperti uraian yang telah dikemukakan dalam pembahasan buah-buahan. Sufyan Ats-Tsauri dan Ibnu Abi Laila berbeda pendapat, sebagaimana mereka berbeda pendapat dalam kasus jual beli buah-buahan tersebut. Mereka berkata: Jual beli palawija sebelum mengeras (bijinya) tidak boleh secara mutlak.

Para tokoh ulama terkenal, Sufyan Ats-Tsauri dan Ibnu Abi Laila juga menyepakati, membedakan palawija yang masih tertutup bulir (*sunbul*) dan tangkai tanaman yang masih hijau yang dipotong-potong untuk pakan ternak (*qashiil*), jual beli *Qashiil* tidak boleh tanpa disertai syarat memotongnya.

Ibnu Hazm Azh-Zhahiri menentang pendapat tersebut, karena dia membolehkan jual beli *Qashiil* tanpa disertai syarat memotongnya, dengan berpegangan bahwa larangan tersebut hanya dikeluarkan untuk bulir tanaman. Tidak pernah ada *nash*

sama sekali yang menegaskan seputar larangan jual beli tanaman sejak mulai tumbuh sampai mengeluarkan bulir.

Diriwayatkan dari Abi Ishaq Asy-Syaibani, dia berkata: Aku pernah bertanya kepada Ikrimah tentang jual beli *Qashiil*. Lalu dia menjawab: Tidak ada masalah. Lalu aku berkata: Sesungguhnya dia merupakan bulir (*Sumbul*). Akhirnya dia membenci jual beli *Qashiil* tersebut. Ibnu Hazm berkata: Inilah inti pendapat kami.

Di antara ulama yang telah menyebutkan ketentuan hukum ketiga kondisi ini, yaitu jual beli palawaja secara terpisah dari lahan tanah, kepada selain pemilik tanah dan sebelum mengeras, bersama dengan Asy-Syirazi, adalah Al Mawardi, Ar-Rafi'i dan ulama lainnya.

Jikalau seseorang menjual tangkai tanaman segar (masih hijau) yang dibuat pakan ternak (*Qatt*) dan *Qashiil*, dengan syarat dia menggembalakan ternak-ternaknya, maka jual beli tersebut tidak sah. Syarat ini statusnya tidak sama seperti syarat memetik buah. Al Khawarizmi telah menyampaikan pendapat tersebut.

Perlu diketahui, bahwa ulama madzhab Asy-Syafi'i telah sepakat –menurut sepengetahuanku (As-Subki)- harus menentukan syarat memetik dalam bagian jual beli ini. Al Ghazali dalam *Al Wasiith* berkata: Adapun *Baqul* (jenis tumbuhan yang di ujung-ujung tampak terlihat daun-daun kecil yang hijau yang keluar hanya pada musim semi), jika dijual bersama-sama dengan batang pohonnya, tidak disyaratkan memetiknya. Apabila dijual tanpa tangkai, maka jual beli itu pengesahannya ditentukan dengan syarat memetik.

Ibnu Abi Ad-Dam berkata: Maksud yang dikehendaki Al Ghazali ini adalah: Dalam jual beli tersebut harus disertai syarat memetik. Al Imam Haramain berkata: Dalam jual beli ini harus disertai syarat memetik.

Demikian juga Ibnu Yahya dalam *Muhiith* karyanya berkata: Dalam jual beli ini harus disertai syarat memetik. Al Ghazali dalam *Al Basiith*, telah menyebutkan keharusan syarat memetik itu dalam jual beli tanaman yang masih hijau. Demikian juga sekelompok ulama telah menyebutkannya dalam jual beli tanaman yang masih hijau.

Namun ada kemungkinan dikatakan: Bahwa tidak harus menentukan syarat memetik dalam jual beli ini. Justru ketika *shighat* akad bersifat mutlak, maka akad tersebut ditentukan dengan syarat memetiknya, karena ditakutkan terjadinya pembauran. Berbeda dengan buah-buahan. Redaksi Al Ghazali dalam *Al Wasiith* menyiratkan ketentuan hukum ini. Tetapi pendapat yang diriwayatkan langsung darinya adalah pendapat yang telah kami sebutkan. Ini adalah pernyataan Ibnu Abi Ad-Dam.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Hukum yang lebih dominan kemiripannya dengan faktor yang membangunnya, dimana hal itu membedakan antara jual beli tersebut, tidaklah menjelaskan sampai tibanya kondisi dimana palawija itu dipetik, sehingga jual belinya tidak boleh kecuali dengan syarat memetiknya. Atau dibiarkan sampai waktunya dipetik, jual beli tersebut juga boleh, seperti pendapat yang telah kami sebutkan yang bersumber dari Al Mawardi.

Pernyataan Al Ghazali dapat ditafsirkan demikian. Karena dia menyebutkan syarat tersebut ketika membahas jual beli buah-buahan yang telah matang. Kesimpulan dari *nash* Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* menunjukkan adanya keharusan menyertakan syarat memetik dalam jual beli tersebut.

Karena dalam *Al Umm*, Asy-Syafi'i berkata: Tidak boleh menjual jenis tumbuhan *Kurraats* (*Qirth*) (yang aromanya kurang

sedap mirip bawang putih) kecuali hanya sekali panen ketika telah waktunya memanen, dimana pemiliknya segera memanen ketika membelinya.

Ibnu Ar-Rif'ah dalam menafsirkan kondisi ini, berkata: Apabila dia meninggalkannya, tanpa disertai syarat memetik dalam akad jual beli, selama beberapa hari lamanya dan memetiknya mungkin dapat dilakukan pada hari pertama dari beberapa hari tersebut, maka pembelinya berhak *khiyar* dalam membiarkan kelebihan yang menjadi miliknya tanpa ada harga sedikitpun atau membatalkan jual beli.

Menurutku (As-Subki): Ini merupakan penafsiran yang sangat bagus. Pernyataan Al Qadhi Husain menjelaskan penafsiran tersebut. Maksud pernyataan Al Mawardi yang dikehendaki Ibnu Ar-Rif'ah adalah pendapat yang akan disampaikan dari Al Mawardi terkait kematangan buah. Ibnu Ar-Rif'ah membuat batasan kondisi kematangan bagi jenis tumbuhan tersebut.

Tetapi dalam pernyataan Asy-Syafi'i yang memperkuat pemahamannya, tersimpan keterangan apabila dia mensyaratkan membiarkannya sampai waktunya dipetik, maka jual beli tersebut tidak sah. Itulah kesimpulan pernyataan Asy-Syafi'i, karena syarat tersebut akan berakibat terjadinya pembauran (hak milik pembeli dan hak milik penjual).

Apabila jual beli itu telah terjadi dan terbukti di dalam jual beli tersebut tidak boleh menentukan syarat untuk memetiknya, maka tumbuhan ini merupakan jenis dari tumbuhan yang sudah layak dikonsumsi (matang), di mana syarat membiarkannya sampai waktunya dipetik tidak boleh dicantumkan dalam akad tersebut.

Mencantumkan syarat memetik dan *shighat* yang mutlak dalam akad jual beli ini, syarat ini hanya berlaku dalam tumbuhan

yang kebiasaan memetikannya ditunggu sampai tumbuhan itu mengalami kematangan (layak dikonsumsi).

Adapun palawija yang biasa dibiarkan sampai waktunya dipetik, ketika seseorang menjualnya tanpa disertai syarat memetiknya, maka akadnya *fasid* (rusak). Baik palawija itu berupa sayuran, *Qashiil* (tangkai tanaman yang masih hijau untuk pakan ternak) atau bulir. Selama belum mengeras.

Asy-Syafi'i juga berkata: Tidak boleh menjual *Qashiil* kecuali dengan syarat memotong bagian *Qashiil* dari tangkai yang akan tumbuh kembali (menggantikan posisinya), atau tidak akan tumbuh kembali dan tidak akan berkembang.

Nash Asy-Syafi'i ini mengandung penafsiran tentang palawija yang belum matang (belum layak dikonsumsi), dimana penafsiran ini tidak bertentangan serta tidak berbeda dengan penafsiran yang telah disampaikan Ibnu Ar-Rif'ah.

Bagian inilah yang kami bahas di sini. Adapun bagian pertama yang dibiarkan sampai pada kondisi matang, pembahasan masalah tersebut akan disampaikan dalam pembahasan tentang jual beli buah-buahan setelah matang. *Walahua'lam.*

Bagian Kedua: Tanaman tidak dijual bersama-sama dengan lahan tanahnya. Jual beli ini boleh tanpa syarat memetiknya, seperti keterangan yang telah disampaikan dalam jual beli buah-buahan bersama-sama dengan pepohonannya.

Di antara ulama yang sepakat membolehkan jual beli tersebut bersama dengan Asy-Syirazi, adalah Asy-Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Mawardi, Al Mahamili, Ar-Rafi'i dan ulama madzhab Asy-Syafi'i lainnya. Sejumlah pembahasan yang telah dikemukakan dalam jual beli buah-buahan

tersebut kembali terulang dalam jual beli tanaman ini. *Wallahu a'lam.*

Catatan: Pernyaan Asy-Syirazi tentang bolehnya jual beli tanaman dan buah-buahan bersamaan dengan lahan tanah dan pohonnya secara mutlak, mencakup masalah apabila tanaman itu tidak lagi mengeluarkan bulir setelah dipanen atau mengeluarkan bulir namun tidak mengeras. Karena itulah ulama madzhab Asy-Syafi'i dengan tegas dan gamblang menyatakan jual beli itu boleh secara mutlak.

Pernyataan tersebut, di samping membolehkan jual beli tersebut secara mutlak, mencakup masalah apabila biji yang terbungkus bulir dan tidak mengeras itu dapat dilihat seperti jelai, atau tidak terlihat seperti gandum.

Mereka hanya merinci antara yang terlihat dan yang tidak dalam tanaman dan buah setelah matang (layak dikonsumsi). Seperti keterangan yang akan disampaikan, *insya Allah.* Apabila syarat membiarkan sampai waktunya dipetik (*Tabqiyah*) itu menuntut adanya toleransi dalam hal tersebut, maka seharusnya jual beli itu boleh dalam dua masalah tersebut. Jika tidak demikian, lantas apakah perbedaannya, pertanyaan senada juga telah dikemukakan dalam pembahasan jual beli buah-buahan.

Bagian Ketiga: Apabila seseorang hanya menjual tanaman kepada pemilik lahan tanahnya, maka status hukumnya sama seperti jual beli buah kepada pemilik pohonnya. Asy-Syirazi dalam *At-Tanbiih* konsiten hanya menyatakan boleh (tidak ada *khilaf* dalam hal itu). Namun di dalam *Al Muhadzdzab*, dia menyebutkan

dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Penjelasan kedua pendapat tersebut telah dikemukakan terdahulu.

Sepengetahuanku, tidak ada orang yang menyampaikan masalah seputar tanaman ini secara tegas dan lugas kecuali Asy-Syirazi, Al Qadhi Husain, Ar-Ruyani, Al Jurjani dan Al Mutawalli.

Kepastian hukum yang dikehendaki *nash* Asy-Syafi'i, mereka telah menukilnya dari masalah gadai, di samping soal buah-buahan juga menerangkan soal tanaman.

Banyak sekali ulama madzhab Asy-Syafi'i yang hanya memberikan penjelasan tentang kepastian hukum yang berhubungan dengan buah-buahan. Seakan-akan mereka adalah orang-orang yang menganggap cukup dengan kepastian hukum yang berhubungan dengan buah-buahan itu tanpa perlu menjelaskan kepastian hukum yang berhubungan dengan tanaman.

Al Qadhi Husain dan ulama lainnya berkata: Berdasarkan pendapat kami: (dalam bagian jual beli ketiga ini) tidak perlu mencantumkan syarat memetik. Jikalau dia mencantumkan syarat memetik dalam jual beli tersebut, maka akad jual beli itu batal. Karena syarat tersebut bertentangan dengan tuntutan yang dikehendaki akad jual beli tersebut dan di dalamnya mengandung unsur yang merugikan pihak pembeli.

Cabang: Pernyataan Asy-Syirazi dalam *Al Muhadzdzab*: "Apabila seseorang menjual tanaman kepada pemilik lahan tanah (*Maalikil Ardhi*)." Sedang dalam *At-Tanbiih* dia berkata: "Apabila seseorang menjual tanaman kepada pemilik barang inti (*Shaahibil Ashli*)." Secara lateral kata (*Shaahib*) itu artinya juga "*Maalik*" (pemilik).

Apabila seseorang menjual tanaman kepada penyewa lahan tanah, dan soal jual beli tersebut dirinci ke dalam beberapa contoh kasus. Di antaranya: Apabila seseorang menyewa lahan tanah, menanaminya, dan dia menjual tanaman itu dengan syarat memetiknya, namun mereka berdua membuat kesepakatan membiarkannya sampai waktunya dipetik, kemudian penjual itu membelinya secara mutlak, lantas apakah posisinya seperti pemilik lahan?

Atau kalau pemilik tanah itu bukan pemilik hak guna tanah, misalnya tanah disewakan? Apakah hukum yang telah disebutkan tetap berlaku? Atau kami berpendapat: Pemilik tanah tersebut pada waktu jual beli berlangsung ini tidak memiliki kekuasaan atas tanah dan tidak pula memiliki hak guna tanah, jadi dia statusnya seperti orang lain?

Adapun buah, tidak mungkin di dalamnya mengandung ketentuan tersebut. Karena tidak boleh menyewa pohon buah tersebut. Seperti keterangan yang telah ditegaskan secara pasti oleh sebagian ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam bab ini.

Cabang: Jikalau seseorang menjual tanaman kepada pemilik tanah ditukar dengan (hak guna) lahan tanah tersebut, jual beli itu hukumnya sah, di dalam akad jual beli tersebut disyaratkan harus mencantumkan syarat memetik. Al Qadhi Husain, penulis *At-Tatimmah* dan Al Khawarizmi telah menyampaikan pendapat tersebut. Pendapat tersebut semestinya dapat membatasi pernyataan yang bersifat mutlak yang telah dikemukakan, dan *qiyas* cabang masalah tersebut, yaitu apabila seseorang menjual pohon ditukar dengan pohon yang lain.

Cabang: Telah dikemukakan sejumlah hadits yang menyampaikan larangan jual beli buah-buahan sebelum matang. Di antaranya: Larangan yang bersifat mutlak. Di antaranya lagi: Larangan yang hanya dikeluarkan berhubungan dengan pohon kurma.

Ibnu Abdil Bar berkata: Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama bahwa semua kata "Buah-buahan" yang telah disebutkan itu termasuk dalam kandungan makna buah kurma. Apabila telah matang, dimana buah yang keluar pertama kali sudah enak dikonsumsi, maka jual beli tersebut diperbolehkan.

Cabang: Tidak ada perbedaan dalam soal buah-buahan tersebut antara buah yang dipanen dengan cara memotong-motong tandannya, seperti buah kurma selama masih berwarna hijau (*Balh*) dan buah kurma muda sebelum berubah menjadi kurma *ruthab* yang manis rasanya (*Busr*) dan buah yang dipanen dengan cara memetik tandannya seperti, seperti anggur mentah (Hishram) dan anggur yang telah matang (*Inab*).

Atau dipanen dengan menggabungkan kedua cara tersebut, seperti semangka, sejenis mentimun, mentimun yang besar dan panjang yang berwarna hijau tua berbintik-bintik putih, dagingnya agak lunak dan kurang berair (*khiyar*) dan *Al Bandzanij*. Demikian juga dengan buah apel, jambu kelutuk, buah persik (*Khukh*), buah pala, buah ketapang dan buah kelapa India (*Raanij*).

Cabang: Buah lobak (*Fujl*) yang akarnya ditanam di dalam tanah, tumbuhan sejenis lobak (*Siljam*), tumbuhan jenis wortel (*Jizar*), jenis tumbuhan *Salaq* (tumbuhan yang daunnya panjang-panjang dan akarnya menjorok ke dalam tanah, daunnya selalu

muda dan baru yang dapat dikonsumsi setelah dimasak), apabila seseorang membeli daunnya, maka jawabannya terperincinya sebagai berikut: Jika dicantumkan syarat memetik (dalam akad tersebut), maka jual beli tersebut boleh. Sedang (jika dicantumkan syarat membiarkannya sampai waktunya memanen (*Tabqiyah*), atau dia mengucapkan *shighat* jual beli secara mutlak, jual beli tersebut tidak boleh.

Apabila seseorang membeli pangkalnya, dimana yang ditanam di dalam tanah adalah pangkalnya, maka jual beli tersebut tidak boleh. Baik kita mengatakan: Jual beli yang obyek akadnya tidak bisa dilihat (*Bai' al gha`ib*) itu batal atau sah. Karena tidak mungkin mengembalikannya kepada penjual dengan sifat yang sama. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Qadhi Husain dan ulama lainnya telah menyampaikan pendapat tersebut.

Cabang: Al Qadhi Husain berkata: Apabila seseorang menjual tangkai tumbuhan *Kurraats* (*Qirth*) (yang aromanya kurang sedap mirip bawang putih) bersama-sama dengan daun *Kurrats*, maka akad jual beli tersebut sah, dan dia diperintah untuk menggalinya.

Apabila seseorang menjual akar-akar tumbuhan tersebut tanpa daun *Kurrats*, maka akad jual beli tersebut tidak sah. Akad tersebut merupakan bentuk jual beli yang obyek akadnya tidak bisa dilihat (*Bai' al gha`ib*) dan jual beli yang obyek akadnya tidak diketahui di masa yang akan datang (*Bai' al majhul*).

JIkalau seseorang menjual tumbuh-tumbuhan jenis tebu (bambu) yang berasal dari Persia, dan jenis tumbuhan lainnya yang dipanen berulang-ulang, kepastian hukumnya sama seperti *Kurrats*.

Al Qadhi Husain dalam soal pohon pala, kelapa dan sejenisnya, berkata: Apabila dia di tanam dalam tanah dan sebagian batangnya terlihat dari permukaan tanah, maka jual belinya boleh. Sama seperti tumpukan barang (obyek akad jumlahnya tidak diketahui), apabila dia bisa melihat bagian luarnya tidak bagian dalamnya.

Akan disampaikan pendapat dari Al Imam Haramain, bahwa tanaman *Baqul* (jenis tumbuhan yang di ujung-ujung tampak terlihat daun-daun kecil yang hijau yang keluar hanya pada musim semi) yang semakin bertambah banyak daunnya, jual belinya tidak sah kecuali dengan disertai syarat memetiknya secara mutlak. Tanaman *Baqul* ini tidak memiliki kondisi layak petik yang sempurna.

Cabang: Ibnu Al Haddad dalam *Al Muwallidaat* berkata: Apabila seseorang menjual separuh buah kurma yang masih di atas pohon kurma, sebelum buah layak dikonsumsi (*zahwu*; matang), jual beli tersebut batal. Karena kondisi buah semacam itu tidak bisa dibagi dua.

Demikian juga apabila seseorang menjual separuh tanamannya berupa *Baql* (daun-daun kecil yang hijau yang keluar hanya pada musim semi). Demikian Al Qadhi Husain menyampaikan pendapatnya khusus dalam kepastian hukum tentang tanaman dan juga Ar-Ruyani dalam kepastian hukum tanaman dan buah kurma.

Cabang masalah ini telah disebutkan oleh lebih dari seorang ulama pengikut madzhab Asy-Syafi'i. Asy-Syafi'i telah me-*nash* hukum tersebut dalam bab *Shulh*, akad jual beli separuh tanaman tidak boleh. Al Muzani telah menyebutkan *nash* Asy-Syafi'i tersebut pada bagian akhir masalah dalam kitab *Shulh*.

Ar-Rafi'i dan ulama lainnya berkata: Mereka membuat argumentasi tentang tidak bolehnya jual beli tersebut, jual beli pada saat kondisi buah semacam itu (sebelum layak dikonsumsi), membutuhkan syarat memetiknya. Dimana tidaklah mungkin memetik separuh buah tersebut dalam kondisi status buah masih menjadi milik bersama (yang tidak bisa dibagi-bagi), kecuali dengan memetik seluruhnya. Sehingga penjual menerima kerugian akibat berkurangnya nilai jual obyek akad.

Masalah ini serupa dengan masalah apabila seseorang menjual separuh yang telah ditentukan dari obyek akad berupa pedang atau tiang yang menyangga atap rumah, yang tidak mungkin menyerahkannya kecuali dengan merobohkan rumah tersebut, maka akad jual beli dalam objek akad semacam itu tidak sah.

Ar-Rafi'i berkata: Argumentasi yang telah mereka sebutkan, yaitu pemetikan separuh buah tidak mungkin dilakukan kecuali dengan memetik seluruhnya, hanya bisa direalisasikan dengan asumsi kepemilikan bersama itu tetap berlangsung (tanpa ada batas waktunya) dan tidak dapat dibagi-bagi.

Adapun ketika kita memperbolehkan pembagian buah-buahan tersebut dalam kondisi mentah, berdasarkan ketentuan bahwa pembagian buah-buahan itu merupakan *Ifraz* (tindakan pemisahan obyek akad dari selain obyek akad), sehingga memungkinkan memetik separuh buah tanpa memetik seluruhnya. Misalnya dengan cara dibagi dua ataupun tidak dibagi.

Jadi, pendapat yang menolak pengesahan jual beli tersebut dibangun berdasarkan pendapat yang menyatakan tidak dapat dibagi-bagi, penolakan pengesahan jual beli itu tidak bersifat mutlak. Berdasarkan hal inilah, pernyataan Ibnu Al Haddad itu dibatasi.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Bolehnya membagi-bagi buah-buahan yang masih di atas pohon itulah pendapat yang *shahih* dari ulama madzhab kami.

Menurut Pendapatku (As-Subki): Telah aku uraikan dalam Bab Riba seputar bolehnya membagi-bagi buah-buahan yang masih berada di atas pohon. Membagi-bagi buah-buahan selain *ruthab* (kurma muda yang sudah mulai matang (lentur dan manis) sebelum menjadi *Tamar*) dan anggur matang (*Inab*) dipastikan tidak boleh secara mutlak. Sedang membagi-bagi kurma *ruthab* dan anggur matang, ada tiga pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Yang paling *shahih* dari ketiga pendapat tersebut: yaitu jawaban masalah yang lebih diunggulkan oleh penulis *At-Tahdzib* dan Al Mahamili, yaitu tidak boleh. Sekalipun kita mengatakan: Pembagian itu adalah *ifraz* (pemisahan; pemecahan obyek akad dari lainnya).

Pendapat Kedua: Pendapat hasil *takhrij* atas dua pendapat hukum yang berbeda dari komentar Asy-Syafi'i.

Pendapat Ketiga: Boleh. Sekalipun kita mengatakan: Pembagian (Qismah) itu adalah jual beli.

Letak fokus pembahasan ketiga pendapat tersebut, seperti catatan yang telah diingatkan oleh Al Mahamili adalah buah-buahan setelah matang. Adapun pembagian buah-buahan sebelum matang, jelas semua sepakat tidak boleh. Sekalipun pernyataan kebanyakan ulama madzhab Asy-Syafi'i bersifat mutlak.

Fatwa Ibnu Al Haddad dalam kasus jual beli separuh buah yang masih di atas pohon sebelum buah matang (*Zahwu*) ini dan ulama yang sepakat dengan fatwanya (yang menyatakan batalnya jual beli tersebut) adalah fatwa yang telah disepakati dalam masalah buah-buahan selain *ruthab* dan anggur matang.

Sedang dalam masalah ruthab dan anggur matang, adakalanya sepakat dengan pendapat yang telah disampaikan oleh Al Mahamili, dan adakalanya sepakat dengan pendapat *shahih* ulama madzhab kami, jika kita meletakkan perbedaan pendapat tersebut secara mutlak.

Adapun pendapat yang telah diunggulkan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, yaitu pendapat hasil *takhrij* atas perbedaan pendapat dalam masalah pembagian buah-buahan tersebut – sekalipun pendapat itu bertentangan dengan pendapat yang telah disampaikan oleh Al Mahamili (yang menyatakan tidak boleh)- hal ini sama sekali tidak menguatkan pendapat yang menyatakan bolehnya pembagian buah-buahan tersebut, karena dalam *takhrij*-nya ini dia tidak pernah menyebutkan pendapat apapun.

Sedangkan pendapat yang paling *shahih* menurutnya dalam masalah pembagian tersebut, dan Ar-Rafi'i telah mengunggulkannya dalam Bab Riba, bahwa pembagian buah-buahan tersebut sifatnya pelengkap. Jadi, pendapat yang paling *shahih* menurutnya sesuai dengan tuntutan yang dikehendaki pendapatnya tersebut, bahwa pembagian buah-buahan tersebut hukumnya tidak boleh. Sekalipun dalam bab *Qismah*, dia menyampaikan ada ketidaksepakatan dalam mengunggulkan masalah pembagian barang milik bersama yang belum jelas kepemilikannya (*Mutasyaabihat*).

Seluruh keterangan ini disusun berdasarkan hasil pemahaman yang telah digambarkan dari penukilan pendapat para ulama, yang telah dilakukan oleh Ar-Rafi'i, dan juga dua jawaban Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dari perbedaan pendapat yang lain seputar pembagian buah-buahan tersebut.

Sedang klaim yang telah disampaikan oleh Ibnu Abi Ad-Dam adalah tidak adanya *khilaf* ulama dalam soal batalnya jual beli

tersebut. Ibnu Al Haddad berargumentasi karena tidak dapat (dilakukan) pembagian. Namun, para ulama madzhab Asy-Syafi'i yang lain menyatakan Ibnu Al Haddad keliru dalam membuat argumen tersebut.

Abu Ath-Thayyib berkata: Argumen yang *shahih* adalah argumen yang disampaikan oleh Ibnu Al Haddad. Asy-Syafi'i telah menyampaikannya argumen tersebut secara tegas (tidak dapat dibagi-bagi). Jadi, jika demikian proses pengunggulan itu hanya terjadi dalam soal argumen yang dipakai untuk memperkuat hukum batalnya jual beli tersebut. Sementara soal hukumnya tidak terjadi perbedaan pendapat.

Asy-Syafi'i ﷺ dalam Bab *Aajal* (Batas waktu serah terima) dari *Al Umm* berkata: Apabila di antara sekelompok kaum itu mempunyai hak kepemilikan bersama atas perkebunan yang dipenuhi buah yang belum matang (layak dikonsumsi), lalu mereka berniat membaginya sesuai dengan bagiannya masing-masing, maka pembagiannya tidak boleh menghitung buah tersebut dengan alasan apapun.

Demikian juga kalau buah tersebut sudah terlihat matang, alasannya pohon kurma dan lahan tanah memiliki porsi harga tertentu, dimana buah juga memilik porsi harga tertentu, sehingga terjadilah tukar-menukar buah dengan buah dalam kondisi tidak diketahui harganya, tidak boleh dengan cara menaksirnya dan tidak (pula) memposisikannya sebagai pelengkap.

Tidak boleh melakukan pembagian perkebunan itu kecuali mereka berdua membagi pohonnya, sementara buah kurma tersebut tetap menjadi milik bersama di antara mereka berdua, baik jika buah belum tiba waktunya dipetik atau sudah tiba waktunya dipetik, hanya saja jika buah itu telah tiba waktunya

dipetik, tidak masalah mereka membaginya secara terpisah dengan cara menaksirnya.

Apabila kedua pihak yang memiliki hubungan kemitraan berniat membagi buah tersebut bersama-sama dengan pohon kurmanya, mereka harus membaginya melalui mekanisme jual beli dari sekian banyak tatacara jual beli yang ada.

Jadi, pertama-tama mereka harus mengurus setiap bagian tanah, pohon kurma dan buahnya yang menjadi hak masing-masing, kemudian sesudah itu baru setiap bagian itu diambil melalui mekanisme jual beli (tukar-menukar), bukan melalui pengundian.

Apabila jenisnya berbeda, misalnya berupa pohon kurma dan pohon anggur, maka tidak ada masalah salah satu dari kedua jenis pohon tersebut dijual dengan bagian yang lain, dan kedua jenis pohon itu dipenuhi buah tersebut. Karena, dalam menambahkan sebagian buah atas sebagian buah yang lain yang berbeda jenisnya tidak mengandung unsur riba selama (dilakukan) secara tunai. Inilah pernyataan Asy-Syafi'i.

Ini merupakan nash Asy-Syafi'i yang menegaskan tidak bolehnya melakukan pembagian buah-buahan sebelum matang. Pernyataan awalnya juga memberikan kepastian tidak bolehnya melakukan pembagian buah-buahan sesudah matang.

Tetapi pernyataan Asy-Syafi'i: "Hanya saja apabila buah itu telah tiba waktunya dipetik, tidak masalah mereka membaginya secara terpisah dengan cara menaksirnya" memberikan kepastian hukum bolehnya membagi buah-buahan tersebut setelah terlihat matang. Jadi, hendaknya perlu direnungkan kembali.

Perlu diketahui, bahwa Ibnu Al Haddad memaparkan argumentasi yang dipakai untuk menolak sahnya jual beli tersebut

karena (buah) tidak dapat dilakukan pembagian, seperti keterangan yang telah kamu lihat. Sebagian ulama madzhab Asy-Syafi'i menilainya salah dalam membuat argumen. Mereka berkata: Argumen yang dipakai menolak sahnya jual beli tersebut bukanlah karena buah itu tidak dapat dilakukan pembagian, sehingga jual beli itu tidak sah (tidak boleh dilakukan). Sekalipun kami mengatakan: Pembagian buah itu dapat dilakukan, dan pembagian itu merupakan pemisahan (*ifraz*) hak milik bersama.

Tetapi jual beli itu tidak sah karena mensyaratkan pemetikan buah-buahan tersebut tidak sah, karena separuh buah-buahan tersebut yang masih umum kepemilikannya tidak mungkin untuk dipetik.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Argumen yang telah disampaikan oleh orang yang menyampaikannya ini tidak *shahih*, argumentasi yang tepat adalah argumen yang telah disebutkan oleh Ibnu Al Haddad, dan Asy-Syafi'i juga telah menegaskannya demikian.

Asy-Syafi'i dalam bab *Ash-Shulh* berkata: Apabila tanaman itu berada di bawah kepemilikan dua orang, dan salah seorang di antara mereka berdua mengadakan akad *Shulh* (damai) atas separuh tanaman tersebut, maka *Shulh* tersebut tidak boleh ditinjau dari segi bahwa tanaman itu tidak dapat dilakukan pembagian dalam kondisi masih hijau (belum layak dipanen) dan juga mitranya tidak bisa dipaksa agar memetik sebagian dari tanaman tersebut.

Tuntutan yang dikehendaki pernyataan dari Abu Ath-Thayyib ini adalah bahwa hanya argumen milik Ibnu Al Haddad itulah yang lebih *shahih*. Pendapat tentang hukum batalnya jual beli itu dibangun berdasarkan argumen tidak dapat dilakukannya pembagian buah tersebut. Sedangkan pendapat yang lain

bertentangan dengan pendapat tersebut dalam segi argumentasinya, dimana pembiaran hukum tersebut dibangun berdasarkan argumentasi secara umum.

Kemudian sesudah menyampaikan pendapat tersebut berkata: Apabila kita mengatakan buah-buahan itu dapat dilakukan pembagian, maka jual belinya sah (boleh), karena syarat pemetikan buah boleh dicantumkan dalam akad jual beli tersebut, dia boleh menjual separuh buah atau separuh tanaman dengan syarat memetiknya, kemudian dia memintanya melakukan pembagian seketika itu juga, lalu dia membaginya secara merata, kemudian dia baru memetiknya.

Adapun jika kita mengatakan: Pembagian buah-buahan itu tidak dapat dilakukan, kemudian dia menjual separuhnya dengan syarat memetik semuanya, maka jual beli separuh buah tersebut sah (boleh). Karena penjual tidak dapat dipaksa agar memetik buah yang tidak pernah dijual. Syarat memetik semua buah itu tidak sah. Tidak mungkin memetik obyek yang dijual secara terpisah dari separuh yang lain. Karena obyek yang dijual itu statusnya masih milik bersama.

Pernyataan yang telah disampaikan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib setelah dia mengukuhkan bahwa argumen yang lebih unggul itu adalah tidak dapat dilakukannya pembagian buah-buahan tersebut, dimana masalah jual beli separuh buah-buahan tersebut jawabannya dibangun berdasarkan argumen di atas, ini merupakan pernyataan yang paling *shahih*. Akan tetapi terbukti bahwa buah-buahan itu tidak dapat dilakukan pembagian. *Nash* Asy-Syafi'i ini sudah cukup sebagai bukti tidak dapat dilakukannya pembagian buah-buahan tersebut. *Wallahu a'lam.*

Sepengetahuanku, tidak ada seorangpun yang dengan pasti menyatakan bolehnya jual beli buah-buahan tersebut kecuali Al

Qadhi Abu Ath-Thayyib. Bisa jadi, hukum tersebut hasil kreasi dari dirinya, berdasarkan kepastian hukum yang dibangun atas dasar pembagian tersebut dan hasil pemahaman dirinya akan *nash* Asy-Syafi'i.

Bisa saja seseorang berpendapat: Berpegang makna implisit *nash* Asy-Syafi'i yang digunakan untuk menetapkan adanya perbedaan pendapat dalam masalah jual beli ini, tidak lebih tepat dibanding memegangi *nash* tersebut yang dipakai untuk membuktikan tidak dapat dilakukannya pembagian buah-buahan, dimana hal ini memastikan tidak bolehnya mengadakan jual beli dalam kasus ini.

Bagaimanapun argumen yang dilontarkan dalam memperkirakan masalah ini, kemungkinan yang ada hanya menyatakan, baik larangan itu *shahih* atau bahkan larangan itu merupakan hal yang telah disepakati.

Apabila kamu memperhatikan pernyataan Ar-Rafi'i dan pendapat yang telah disampaikannya dalam masalah, apabila kita membolehkan pembagian buah-buahan itu yang masih berupa *ruthab*, berdasarkan argumen bahwa pembagian itu merupakan bentuk pemisahan hak milik, dimana pendapat yang telah dia ceritakan dari Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, bahwa pendapat hasil *takhrij* atas *nash* Asy-Syafi'i dalam masalah tersebut itu lebih *shahih*, dimana juga dalam hatimu ada keyakinan bahwa pembagian barang yang jenisnya sama (sejenis) merupakan pemisahan hak milik, maka dari semua pernyataan yang telah dipaparkan itu, kamu mengira bahwa pendapat yang lebih *shahih* adalah pernyataan yang menyatakan bolehnya jual beli dalam masalah ini.

Yang benar tidaklah demikian, justru terkait tanaman telah disepakati jual belinya tidak boleh, karena dalam jual beli tanaman,

telah disepakati bahwa hal ini tidak dapat dilakukan pembagian dengan cara ditaksir, begitu juga buah-buahan selain kurma *ruthab* dan anggur matang.

Sedang kurma *ruthab* dan anggur matang, dapat dilakukan dengan cara ditaksir, namun dalam masalah pembagiannya dengan cara ditaksir, terjadi *khilaf* ulama. Pendapat yang dikutip langsung dari *nash* Asy-Syafi'i dalam Bab *Sharf* (jual beli mata uang) menyatakan boleh.

Ar-Rafi'i menyebutkan bahwa pendapat yang paling *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam masalah jual beli yang dipaparkan di atas, menyatakan bahwa pembagian itu merupakan bentuk pemisahan hak milik bersama (*Ifraz*), tetapi dia dalam tema pembahasan tersebut menyebutkan bahwa menurut pendapat yang diunggulkan di antara pendapat Asy-Syafi'i bahwa pembagian itu adalah transaksi jual beli. Sehingga kesimpulannya, bahwa pendapat yang diunggulkan di antara pendapat Asy-Syafi'i adalah, tidak bolehnya dilakukan jual beli dalam tanaman tersebut.

Hal yang mengherankan justru datang dari Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, bagaimana dalam pembahasan ini dia secara tegas menyatakan bolehnya jual beli tanaman, dengan landasan argumen dibolehkannya pembagian tanaman tersebut, padahal dia telah sepakat dalam bab Riba bahwa pembagian selain *ruthab* dan anggur matang dengan cara ditaksir, tidaklah diperbolehkan.

Yang membolehkan jual beli tanaman tersebut hanya menurut orang yang berpendapat, bahwa tanaman dapat dilakukan pembagian dengan cara ditaksir. Sepengetahuanku, tidak ada seorangpun yang secara tegas menyatakan pendapat semacam itu.

Hanya saja kami memiliki pendapat yang lemah ulama madzhab Asy-Syafi'i, yang menyatakan, bahwa penaksiran dapat

diberlakukan pada selain *ruthab* dan anggur matang, sehingga atas dasar tuntutan yang dikehendaki pendapat tersebut, terjadilah perbedaan pendapat seputar pembagian tanaman dengan cara ditaksir tersebut.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Apabila kamu berpendapat: Sesungguhnya ulama madzhab kami, dalam kitab *Musaaqah* (Kontrak penggarapan lahan dengan bayaran sebagian dari hasil tanaman) berkata: Bahwa jual beli sebagian buah-buahan yang hak kepemilikannya masih umum, setelah terlihat matang, hukumnya sah dilakukan, sekalipun hukum pembagiannya tidak pernah disepakati.

Menurutku (As-Subki): Jual beli itu benar jika diberlakukan, karena membiarkan sebagian buah-buahan sampai waktunya dipetik (*tabqiyah*) itu wajib atas penjual, dimana membiarkan sebagian buah-buahan itu secara otomatis mengharuskan membiarkan sebagian yang tersisa apabila pembagian dengan cara ditaksir tidak dapat dilakukan. Dimana juga dalam pembiaran sebagian buah-buahan itu tidak mengandung unsur yang dapat mengubah obyek yang dijual. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Dari jenis jual beli ini, jikalau seseorang menjual separuh buah kurma bersama-sama dengan separuh pohon kurma, jual beli tersebut sah (boleh), dimana buah tersebut statusnya sebagai pelengkap. Ar-Rafi'i dan ulama lainnya telah menyampaikan pendapat tersebut.

Demikian pula apabila seseorang menjual separuh buah kurma bersama-sama dengan semua pohon kurma. Al Khawarizmi telah menyampaikan pendapat tersebut.

Jikalau syarat memetiknya dicantumkan dalam akad jual beli tersebut, ada kemungkinan syarat memetik tersebut harus dicantumkan dalam jual beli seluruh jenis buah bersama-sama dengan seluruh pohonnya. Ataupun kemungkinan jual beli itu lebih tepatnya dinyatakan *fasad* (rusak), karena alasan tidak dapat dilakukan pembagian.

Jika status pohon atau lahan tanah itu milik satu orang, sementara buah kurma atau tanaman milik orang lain, lalu dia menjual separuh buah itu kepada pemilik pohon kurma, atau separuh tanaman kepada pemilik lahan tanah tersebut, dalam menjawab masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam mensyaratkan pemetikan, jikalau seseorang menjual seluruh buahnya kepada pemilik pohon.

Al Qadhi Husain telah menyampaikan pendapat tersebut dalam masalah tanaman dan juga Ar-Rafi'i dalam masalah buah kurma. Perbedaan pendapat mengenai mana yang lebih *shahih* dari kedua pendapat tersebut telah dikemukakan. Sebenarnya pendapat yang lebih *shahih* adalah mensyaratkan pemetikan tersebut. Berdasarkan pendapat ini, bahwa pendapat yang lebih *shahih* di kalangan para ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam kasus jual beli adalah, tidak sah (tidak diperbolehkan).

Apabila status buah-buahan dan pohonnya atau tanaman dan lahan tanah itu milik bersama di antara kedua orang, lalu salah seorang di antara mereka berdua membeli bagian dari tanaman atau buah yang menjadi milik mitranya, maka akad tersebut tidak sah dilakukan.

Al Khawarizmi berkata: Apabila dia membeli bagian dari tanaman yang menjadi milik mitranya, akad tersebut tidak boleh dilakukan; baik itu dengan *shighat* akad yang mutlak maupun disertai syarat memetiknya, menurut pendapat yang *shahih* dari

ulama madzhab kami. Pernyataan Al Khawarizmi ini menandakan terjadinya *khilaf* ulama.

Kemungkinan pernyataan Al Khawarizmi ini merupakan pernyataan yang pembahasannya telah dikemukakan dalam jual beli separuh buah kurma dan tanaman yang status kepemilikannya masih umum, dengan didasari argumen kami: Pembagian itu adalah pemisahan sejumlah hak milik.

Jika seseorang membeli bagian dari buah yang menjadi milik mitranya dengan bagian dari pohon yang menjadi miliknya, atau membeli bagian dari tanaman yang menjadi milik mitranya dengan bagian dari lahan tanah yang menjadi miliknya, apabila dia menjualnya secara mutlak, maka jual beli itu tidak boleh dilakukan. Sedang apabila jual beli itu disertai syarat memetiknya, maka jual beli itu sah (boleh dilakukan).

Karena sejumlah buah atau tanaman itu menjadi milik pembeli dan sejumlah pohon atau lahan tanah itu telah menjadi milik yang lain. Dalam hal ini, pembeli buah atau tanaman wajib memetik seluruhnya, karena dengan *muamalah* semacam ini, pembeli harus bersedia memetik separuh buah atau tanaman tersebut dengan adanya syarat itu, dimana dia juga harus bersedia membebaskan hak miliknya atas pohon dan lahan tanah itu menjadi milik mitranya. Jual beli pohon atau lahan tanah dengan syarat dia membebaskan hak miliknya menjadi milik pembeli, hukumnya diperbolehkan.

Al Qadhi Husain telah menyampaikan pendapat tersebut dalam masalah tanaman, Ar-Rafi'i menyampaikannya dalam masalah buah-buahan. Dimana Al Qadhi Abu Ath-Thayyib yang juga telah menyampaikannya dalam *Syarh Al Furuu'*.

Jika status pepohonan atau lahan tanah itu milik satu orang, sementara buah atau tanaman milik dua orang. Lalu

pemilik pohon membeli bagian dari buah yang menjadi milik mitranya dengan separuh pohon tersebut, atau pemilik lahan tanah membeli bagian dari tanaman yang menjadi milik mitranya dengan separuh lahan tanah tersebut, dengan syarat memetiknya, maka jual beli itu hukumnya sah (diperbolehkan). Ar-Rafi'i telah menyampaikan pendapat tersebut.

Apabila tanpa disertai syarat memetiknya, dalam menjawab masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i yang dibagun berdasarkan argumen harus mensyaratkan pemetikan tersebut; apabila dia menjual seluruhnya kepada pemilik pohon. Al Qadhi Husain telah menyampaikan pendapat tersebut.

Adapun jika dia menjual separuh buah atau separuh tanaman kepada selain pemilik lahan tanah, maka telah disepakati harus dengan mencantumkan syarat memetik dalam akad jual beli tersebut.

Al Khawarizmi berkata dalam *Al Kaafi*: Jikalau tanaman milik dua orang, sedang lahan tanah milik salah seorang di antara mereka, lalu salah seorang dari mereka menjual bagian dari tanaman, yaitu tanaman *Baqul* (jenis tumbuhan yang di ujung-ujung tampak terlihat daun-daun kecil yang hijau yang keluar hanya pada musim semi) kepada mitranya, jual beli itu tidak boleh dilakukan, baik dengan *shighat* jual beli yang mutlak maupun dengan syarat memetiknya. Sama seperti kasus jika dia menjualnya kepada selain mitranya.

Jika lahan tanah milik dua orang, sementara tanaman milik seorang, maksudnya adalah kebalikan dari kasus yang telah dikemukakan, maka jika dia menjual tanaman kepada orang lain (bukan mitra yang memiliki tanah), maka hukumnya sangat jelas (diperbolehkan).

Sedang jika dia menjualnya kepada pemilik lahan tanah, maka hukum jual beli ini sesuai pendapat hasil *takhrij* atas kedua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Apabila dia menjual seluruhnya kepada salah seorang dari mereka, maka jual beli itu tidak sah (tidak boleh dilakukan). Apabila dia menjual separuhnya kepada salah seorang dari mereka, maka hukum jual beli itu sesuai pendapat hasil *takhrij* kedua pendapat ulama madzhab kami.

Apabila kita mengatakan: Tidak perlu mencantumkan syarat memetik (dalam akad jual beli itu), maka jual beli itu boleh, namun jika tidak demikian, maka hal itu tidak diperbolehkan. Al Qadhi Husain telah menyampaikan pendapat tersebut.

Jika tanaman itu milik seorang, sementara lahan tanah milik mitra yang lain, lalu dia menjual tanaman ditukar dengan lahan tanah, maka ketentuan hukumnya seperti yang telah dikemukakan.

Jika pemilik tanaman menjual tanaman miliknya kepada pemilik lahan tanah ditukar dengan separuh dari lahan tanah miliknya, Al Mutawalli dalam *At-Tatimmah* berkata: Jika kita mengatakan: Apabila dia menjual tanaman kepada pemilik lahan tanah itu dengan syarat memetiknya, maka akad jual beli itu sah (boleh) dan disyaratkan harus memetik seluruhnya, karena seluruh tanaman merupakan obyek akad.

Jika kita mengatakan: Syarat memetik dalam akad jual beli ini tidak menjadi bahan pertimbangan, maka akad jual beli itu batal. Karena syarat memetik separuh buah itulah, yang membatalkan (merusak) akad jual beli tersebut, sebab lahan tanah itu adalah miliknya, dimana dia tidak mungkin memisah-misah bagian separuh dengan syarat memetiknya, karena bagian separuh tidak diketahui kadarnya kecuali dengan dilakukan pembagian.

Jikalau dia membeli semua lahan tanah dengan separuh tanaman yang tumbuh di lahan tanah tersebut, maka akad jual beli itu batal. Al Mutawalli telah menyampaikan pendapat tersebut dalam *At-Tatimmah*.

Kemutlakan awal munculnya masalah tersebut berhubungan dengan tidak bolehnya jual beli separuh tanaman milik bersama (tanpa ditentukan bagiannya) yang mencakup separuh tanaman tersebut.

Jika dia menjual semua tanaman bersama-sama dengan separuh lahan tanah, Al Mutawalli dalam *At-Tatimmah* berkata: Jual beli itu tidak boleh dilakukan. Karena separuh yang juga statusnya sebagai obyek jual beli bersama-sama dengan lahan tanah itu, tidak boleh ada syarat memetiknya. Sedang separuh yang juga statusnya sebagai obyek jual beli tanpa lahan tanah, harus menyertakan syarat memetiknya, sedang syarat memetik dalam bagian separuh tidak mungkin dapat dilakukan. *Wallahu a'lam*.

Jika penjual mengecualikan separuh buah kurma yang tidak pernah dilakukan proses penyerbukan, maka jawabannya telah dikemukakan dalam pokok bahasannya.

Cabang: Aku pernah melihat dalam *Al Mutharahaat* karya Ibnu Al Qaththan, bahwa apabila seseorang menjual separuh tanaman tanpa ditentukan bagiannya (umum) bersamaan dengan semua lahan tanah, maka jual beli itu hukumnya sah (boleh dilakukan). Sedang jika dia menjualnya bersamaan dengan sebagian lahan tanah atau tanpa lahan tanah tersebut, maka jual beli itu tidak diperbolehkan. Namun menurutku (As-Subki), keterangan itu tidak jelas apa maksudnya. Mungkin itu kesalahan dalam penulisan.

Cabang: Dalam menggadaikan buah kurma dan menghibahkannya sebelum matang, ada perbedaan pendapat ulama. Insya Allah akan disampaikan dalam pembahasannya, jika Allah memberikan kemudahan menjelaskannya.

Cabang: Ahmad bin Bisyr mengomentari *nash* Asy-Syafi'i (*Nashshihi*)[5], pembelian separuh buah secara *jazzaf* (jumlahnya belum diketahui) tidak masalah, Ahmad berkata: Ada kemungkinan pembelian itu terjadi setelah buah itu matang.

Cabang: Buah semangka (*Biththikh*) memiliki sejumlah kasus yang berhubungan dengan jual belinya.

Kasus pertama: Seseorang menjualnya bersamaan dengan lahan tanahnya, sehingga tidak membutuhkan syarat memetik. Lahan tanah itu statusnya sama seperti pohon.

Kasus kedua: Tangkai buah semangka dijual secara terpisah. Sekelompok ulama Irak, Al Imam Haramain dan ulama lainnya berkata: Jual beli itu boleh dilakukan, dimana tidak ada hajat mendesak untuk mencantumkan syarat memetik, sebab tidak ditakutkan terjadinya pembauran hak milik. Kemudian buah yang sudah ada tetap menjadi milik penjual, sedang buah yang muncul belakangan menjadi milik pembeli.

---

[5] *Dhamir* (kata ganti) ketiga tunggal dalam kata "*Nashshihi*" kembali ke *nash* Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* atau *Al Imla'*. Ahmad bin Bisyr adalah Ibnu Amir Al Marwarudzi Al Qadhi Abu Hamid.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Mereka tidak menjawabnya sesuai pendapat hasil *takhrij* atas perbedaan pendapat apabila pohon kurma telah mengeluarkan mayang setelah jual beli, dimana sebagian buahnya telah dilakukan proses penyerbukan ketika jual beli, alasannya karena tanaman semangka itu dihitung sekali berbuah, sedangkan pohon kurma itu mengeluarkan buah berkali-kali.

Apabila ditakutkan terjadi pembauran kedua buah tersebut, maka harus dicantumkan syarat memetiknya. Apabila syarat memetik itu telah disebutkan, lalu tidak pernah terjadi kesepakatan, sampai akhirnya terjadi pembauran tersebut, maka dalam jawaban masalah ini, ada dua riwayat pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, yang insya Allah akan kami sebutkan dalam kasus yang mirip dengan kasus tersebut.

Jikalau seseorang menjual tangkai tanaman semangka sebelum keluarnya buah, maka dia harus mencantumkan syarat memetik atau mencabutnya, seperti daun tanaman yang masih hijau. Apabila penjual mensyaratkannya, kemudian disepakati untuk dibiarkan sampai keluar buah semangka tersebut, maka buah itu menjadi milik pembeli.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Mengenai bolehnya jual beli tersebut masih perlu dikaji ulang. Karena buah semangka semacam itu tidak dapat diambil manfaatnya seperti pengambilan manfaat yang menjadi tujuan (maksud) mengadakan jual beli tersebut.

Kasus ketiga: Seseorang menjual buah semangka bersamaan dengan tangkainya yang terpisah dari lahan tanah. Menurut pendapat yang telah disampaikan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan kelompok ulama Irak lainnya, jual beli tersebut sah (boleh dilakukan).

Al Imam Haramain, Al Ghazali dan Al Mutawalli berkata: Harus ada syarat memetik, karena buah semangka bersamaan dengan tangkainya diperkirakan akan diterpa kerusakan (akibat bencana atau hama). Berbeda dengan pohon kurma bersama-sama dengan buahnya.

Ibnu Ar-Rif'ah menyebutkan argumen ini hasil kajian ilmu fikih Al Imam Haramain sendiri, sedangkan pendapat yang diriwayatkan (dari *nash* Asy-Syafi'i) adalah sebaliknya.

Al Imam Haramain, dalam mencetuskan hukum tersebut berpegang pada pemahamannya terhadap pernyataan kelompok orang dari kalangan ulama Irak. Ar-Rafi'i menjelaskan bahwa pernyataan Al Imam Haramain itu merupakan pendapat hasil *takhrij*. Karena dia berkata: Jawaban yang telah kami sampaikan dengan menukil pendapat yang berbeda seputar jual beli tangkai saja apabila tidak ditakutkan terjadi pembauran, maka tidak perlu mencantumkan syarat memetik.

Jadi, perlu diketahui bahwa pernyataan Asy-Syirazi – dengan memakai huruf *Waawu*- "*wa kadzaalika*" (dan demikian juga dengan jual beli tanaman bersama-sama dengan lahan tanah hukumnya boleh).

Pendapat Pertama: Pendapat yang telah disampaikan Ar-Rafi'i ini bersifat terbatas, adakalanya dikatakan jual beli itu boleh dalam kedua masalah tersebut, atau dikatakan jual beli itu tidak boleh dalam kedua masalah tersebut. Pendapat pertama ini lebih mendekati pernyataan kelompok ulama Irak.

Pendapat Kedua: Hukum yang dikehendaki pernyataan Al Qadhi Husain, Al Faurani dan Al Imam Haramain, harus dibedakan antara jual beli tangkai saja dengan jual beli tangkai

bersama-sama dengan buah semangka, dimana Ar-Rafi'i menyatakan sah dalam kasus pertama, dan tidak sah dalam kasus kedua.

Bagaimanapun argumen yang diperkirakan, pendapat yang *shahih* adalah jawaban hasil pemahaman dari pernyataan kelompok ulama Irak, yaitu menyatakan sahnya jual beli secara mutlak dalam kedua kasus tersebut. Di dalam pernyataan Asy-Syafi'i yang dimuat dalam *Al Mukhtashar* ada *nash* yang dapat dijadikan pegangan dalam hal tersebut (sahnya jual beli secara mutlak dalam kedua kasus tersebut).

Kasus keempat: Seseorang hanya menjual buah semangkanya saja tanpa tangkainya. Jika jual beli buah semangka itu sebelum terlihat matang, maka jual beli itu tidak sah (tidak boleh dilakukan).

Apabila seluruhnya atau sebagiannya telah terlihat matang, maka untuk mengetahui jawaban yang sebenarnya perlu dianalisa, -jika buah yang lain ditakutkan keluar-, maka harus dicantumkan syarat memetiknya.

Apabila telah disyaratkan memetiknya, namun buah itu tidak pernah dipetik, maka dalam membatalkan akad jual beli itu ada dua pendapat Asy-Syafi'i (*Qaulaani*), yang insya Allah pendapat yang serupa dengan kedua pendapat tersebut akan disampaikan.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Masalah itu bisa dijawab: Jawaban kasus tersebut sudah jelas sesuai dengan argumen kami: Pembauran tersebut jika terjadi, maka itu membatalkan jual beli. Apabila kita mengatakan: Pembauran tersebut tidak membatalkan jual beli, maka jual beli dalam kasus ini sah.

Perbedaan antara pembauran dengan diperkirakan mengalami kerusakan adalah, nilai harta kekayaan itu hilang dalam kasus jual beli disertai keharusan memetik buah tersebut, seperti indikasi yang telah disampaikan oleh hadits tersebut, namun tidak demikian dalam kasus pembauran ini.

Apabila buah yang lain tidak ditakutkan keluar, maka jual beli itu boleh tanpa disertai syarat memetiknya. Terong, sejenis buah mentimun (oyong), *khiyar*, dan buah sejenis lainnya, sama seperti buah semangka dalam sejumlah kasus jual beli yang telah disebutkan. *Wallahu a'lam*.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila buah atau tanaman tersebut telah layak dikonsumsi, maka jual beli tersebut hukumnya boleh disertai dengan syarat memetiknya, sesuai dengan hadits Ibnu Umar ﷺ tersebut.

Argumen lain yang dipakai untuk memperkuat bolehnya jual beli tersebut adalah, apabila jual beli buah sebelum layak dikonsumsi itu boleh dengan syarat memetiknya, maka terlebih dengan jual beli buah setelah layak dikonsumsi (tampak terlihat matang) dengan disertai syarat memetiknya.

Jual beli buah-buahan yang telah layak dikonsumsi itu boleh secara mutlak (baik disertai syarat memetik ataupun tidak), sesuai dengan hadits yang telah diriwayatkan tersebut.

Argumen lain yang dipakai untuk memperkuat bolehnya jual beli tersebut adalah, buah-buahan yang telah layak dikonsumsi itu aman dari kerusakan (akibat

bencana atau serangan hama), sehingga jual beli buah semacam ini hukumnya boleh secara mutlak, seperti jual beli barang berharga lainnya.

Jual beli buah-buahan yang telah layak dikonsumsi itu boleh dengan disertai syarat membiarkannya sampai waktunya memetik, sesuai dengan hadits yang telah diriwayatkan tersebut.

Argumen lain yang dipakai untuk memperkuat bolehnya jual beli tersebut adalah, jual beli buah-buahan yang bersifat mutlak itu menuntut supaya buah itu tetap dibiarkan sampai waktunya dipetik.

Apabila seseorang menentukan syarat supaya tetap membiarkan buah tersebut, maka tentunya dia telah menentukan syarat supaya melaksanakan perkara yang menjadi tuntutan kemutlakan jual beli tersebut. Sehingga jual beli tersebut hukumnya boleh.

Penjelasan:

Bagian yang keempat dari sejumlah bagian yang telah dikemukakan. Apabila kamu menghendaki, kami bisa mengatakan: Bagian kedua adalah seseorang menjual buah-buahan tersebut setelah matang (layak dikonsumsi), jual beli itu boleh secara mutlak.

Ulama madzhab kami juga telah merincinya, dengan mempertimbangkan aspek syarat pemetikan (*Syarthul qath'i*), membiarkan buah sampai waktunya dipetik (*Tabqiyah*) dan *shighat* jual beli yang bersifat mutlak (*Ithlaq*), menjadi tiga kasus, karena sejumlah hukum ditentukan dengan mempertimbangkan ketiga aspek tersebut.

Kasus pertama: Seseorang menjualnya dengan syarat memetiknya, jual beli ini boleh menurut ijma' ulama. Di antara ulama yang menyatakan ijma' dalam kasus jual beli ini adalah Al Mawardi.

Landasan hukumnya adalah, adakalanya makna implisit (*Mafhum*) dari hadits Ibnu Umar dan hadits-hadits lain yang serupa, menyimpan larangan jual beli buah sebelum matang. Karena makna implisit dari *ghayah* (huruf *hattaa*; sampai) memberi kepastian bolehnya jual beli buah tersebut ketika telah matang, menurut ulama yang beragumentasi memakai makna implisit tersebut.

Dimana adakalanya karena hilangnya fakta yang memberi kepastian adanya larangan haram tersebut. Sehingga jual beli itu kembali ke hukum asalnya yaitu kehalalan jual beli, menurut ulama yang tidak berargumentasi memakai makna implisit tersebut.

Landasan hukum ini perlu mendapatkan dukungan. Karena berpegang pada makna implisit tersebut dalam memberikan kepastian hukum ketiga, kasus tersebut masih ada pembahasan lain ditinjau dari segi apakah makna implisit itu mengandung arti umum atau tidak?

Komentator kitab *Al Burhan* tentang ushul fikih berkata: Apabila makna implisit itu dibuat sandaran untuk menemukan sejumlah pemahaman dalam pengkhususan suatu hal, maka makna implisit itu tidak bersifat umum. Sedang apabila makna implisit itu dijadikan sandaran untuk menemukan hal tersebut ditinjau dari segi redaksinya, maka makna implisit itu bersifat umum.

Kaidah yang pertama dinisbatkan kepada Asy-Syafi'i, tetapi kami telah mengemukakan dari Asy-Syafi'i keterangan yang menuntut sebaliknya dari yang pertama. Apabila keterangan yang

telah kami kemukakan dari Asy-Syafi'i itu benar (lebih kuat), maka penarikan kesimpulan yang dilakukan oleh Asy-Syirazi dalam memposisikan hadits tersebut sebagai landasan hukum kedua kasus jual beli tersebut, maka hukum yang berlaku adalah hukum yang mengikuti madzhabnya. Tidak perlu lagi diperkuat dengan dalil asli yang telah disebutkan dan *qiyas* yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ yaitu menyamakannya dengan buah sebelum matang. Pembahasan seputar jual beli dengan syarat memetiknya sebelum matang telah dikemukakan. *Wallahu a'lam.*

Di dalam kasus ini ada pembahasan, apakah ketika pemetikan itu menjadi syarat yang dipertimbangkan dalam akad jual beli tersebut, lantas wajib memenuhinya? Hal ini telah diuraikan dalam pembahasan jual beli buah sebelum matang, bahwa syarat tersebut wajib dipenuhi.

Jika mereka berdua sepakat membiarkannya, maka kesepakatan itu boleh (tidak merusak akad). Demikian juga Asy-Syirazi menyebutkan hal ini dalam *Al Muhadzdzab* dengan metode yang lebih utama.

Al Imam Haramain berkata: Tidak diragukan lagi bahwa hukum ini, yaitu bolehnya jual beli dengan syarat memetik setelah matang, dapat diberlakukan dalam kasus pembelian pohon dengan syarat memotongnya mulai dari pangkal tumbuhnya pohon tersebut. Pembelian bangunan juga demikian.

Kasus kedua: Seseorang menjualnya dengan *shighat* jual beli yang bersifat mutlak. Jual beli ini juga sah tanpa adanya *khilaf* ulama, sesuai dengan hadits tersebut. Penjelasan mengenai hadits tersebut sebagai landasan hukum telah diuraikan. Darimana hal ini juga berdasarkan *qiyas* yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi.

Asy-Syafi'i ﷺ dan ulama madzhab kami berkata: Dalam kasus jual beli ini pembeli boleh membiarkannya sampai waktunya memanen. Abu Hanifah ﷺ berkata: Pembeli wajib memetiknya seketika itu juga sesuai dengan hukum asalnya dalam masalah bahwa *shighat* akad yang mutlak menuntut agar dilakukan pemetikan.

Sedangkan *shighat* akad yang mutlak, menurut kami hal itu menuntut agar dibiarkan sampai waktunya memanen (*Tabqiyah*) berdasarkan adat kebiasaan yang berlaku dan juga sabda Nabi ﷺ tentang jual beli buah sebelum matang: أَرَأَيْتَ إِذَا مَنَعَ اللهُ تَعَالَى الثَّمَرَةَ، فَبِمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ؟ "*Apa pendapatmu, jika Allah Ta'ala menahan buah tersebut (tidak matang), lalu dengan alasan apa salah seorang di antara kamu mengambil harta milik saudaranya?*."

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Argumentasi ini menunjukkan bahwa jual beli buah dengan *shighat* yang mutlak menetapkan agar membiarkannya sampai waktunya panen. Sebab jikalau wajib memetiknya seketika itu juga, maka buah itu tidak akan pernah diperkirakan diterpa bencana dan kerusakan.

Ulama madzhab Hanafi berkata: Jual beli dengan *shighat* mutlak ini sama seperti seseorang yang berkata: "Aku menjual barang ini kepadamu dengan harga seribu," tanpa menjelaskan dirham dan tidak (pula) dinar. Sedang harganya menurut adat kebiasaan yang berlaku adalah seribu dirham. Jadi adat kebiasaan itu memberi kepastian bahwa pihak yang berakad tidak membelinya dengan harga seribu dinar, di samping itu akad jual beli tersebut batal.

Ulama madzhab kami menjawab: Di dalam adat kebiasaan itu, ada orang yang mengeluarkan kata seribu secara mutlak

karena berpegangan pada adat kebiasaan tersebut yang dia dapat dikategorikan bagi orang yang tidak mengetahui harganya.

Sedangkan orang yang membeli buah tersebut, dimana dia tidak pernah menjelaskan syarat *Ibqa`* (membiarkan buah sampai waktunya dipetik) dan dia berharap agar dibiarkan sampai waktunya dipetik, dia tidak dikategorikan sebagai orang yang tidak mengetahui bencana dan kerusakan dan tidak pula dianggap orang yang ceroboh dengan membiarkannya (tidak memetiknya).

Kasus ketiga: Seseorang menjualnya dengan syarat *tabqiyah* (membiarkannya sampai waktunya panen). Menurut kami (ulama madzhab Asy-Syafi'i), jual beli tersebut sah (boleh dilakukan). Demikian pula Muhammad bin Al Hasan, Malik, Ahmad dan Daud berpendapat demikian.

Abu Hanifah dan Abu Yusuf ﷺ berkata: Jual beli tersebut tidak sah. Karena berpegang pada argumen bahwa syarat itu bertentangan dengan tuntutan akad jual beli ini yang khusus menghendaki adanya *tabqiyah* tersebut.

Diriwayatkan dari Abu Yusuf, hal ini tidak sah berdasarkan masalah apabila seseorang membeli sebuah rumah, dan penjual memiliki sejumlah barang yang tersimpan di dalamnya, maka penjual harus memindahkannya ke tempat lain sesuai dengan adat yang berlaku (adat yang berlaku secara berkesinambungan dalam jual beli buah-buahan itu dibiarkan sampai waktunya dipetik).

Asy-Syirazi dan ulama madzhab kami dalam menetapkan hukum tersebut, dengan berpegangan pada hadits dan makna implisit dalam hadits tersebut. Penjelasan mengenai hal tersebut telah diuraikan.

Sedangkan Abu Hanifah menolak makna implisit (*Mafhum*) itu sebagai landasan hukum. Sekalipun sebagian ulama yang menolak makna implisit sebagai landasan hukum itu mengakui *mafhum* tersebut. Dimana mereka juga berpegang pada *qiyas* sebagai landasan hukum yang dibangun berdasarkan tuntutan adat kebiasaan yang menghendaki syarat *tabqiyah* tersebut. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Asy-Syirazi secara mutlak mengatakan bahwa apabila buah itu telah layak dikonsumsi (matang), maka jual belinya boleh. Maksud pernyataannya tersebut adalah, bahwa larangan jual beli yang diadakan sebelum buah layak dikonsumsi (matang) itu hilang. Sehingga jual beli dengan disertai sejumlah syarat yang telah disebutkan dalam pembahasannya masing-masing itu boleh.

Jadi, jual beli jelai boleh karena dapat dilihat dalam bulirnya. Demikian juga seluruh jenis buah yang telah keluar buahnya, seperti apel, misymisy, buah persik dan jambu kelutuk (*Kummatsri*). Atau tanaman yang bijinya telah tampak terlihat di luar kulit kelopak, seperti biji buah jelai (tanaman yang bijinya seperti jagung yang dapat dimakan atau perhiasan) dan jagung.

Demikian juga biji tanaman yang tertutup dengan selapis kulit, dan keutuhan biji buah tersebut akan tetap terlindungi ketika dibiarkan bersama kulit tersebut, seperti buah delima, terong dan padi, sesuai dengan perbedaan pendapat yang terjadi dalam jenis tanaman ini.

Adapun biji tanaman yang dilapisi kulit yang terlindungi (keutuhannya) dengan selain kulit tersebut, seperti buah kapuk kapas, biji bijan (wijen; *sesame*) dan kacang Adas, atau ada dua lapisan kulit, kacang tanah (*Fustuq*), biji pohon *Bunduq* dan buah

pala, dan adakalanya seperti kacang (*Baqila*), buah ketapang yang masih muda, maka jual belinya tidak boleh.

Asy-Syirazi telah menyebutkan jual beli kacang (*Baqila*) dan jual beli gandum yang masih terbungkus bulirnya dalam bab jual beli yang dilarang, yaitu jual beli yang mengandung unsur *gharar* (obyek akadnya tidak diketahui), tidak ada kebutuhan yang mendesak, yang membuat kami harus untuk mengulangi penjelasannya kembali. *Wallahu a'lam.*

Kesimpulan redaksi pernyataan Asy-Syirazi yang telah kutunjukkan dengan pernyataanku yaitu larangan yang semula diberlakukan itu hilang karena buah sudah layak dikonsumsi (matang), merupakan jawaban atas ulama yang kontra, dimana mereka berpegang pada makna implisit hadits tersebut (*Mafhum*). Sekalipun kami mengatakan: Makna implisit tersebut memiliki arti umum, karena faktor tersebut (sudah layak dikonsumsi) memberikan kepastian hilangnya larangan tersebut.

Adapun hilangnya larangan karena faktor yang lain, tidak pernah hilang. Seperti sabda Nabi ﷺ, أَلاَ لاَ تُوطَأُ حَامِلٌ حَتَّى تَضَعَ "*Ingat, hendaknya wanita hamil jangan disetubuhi, sampai dia melahirkan,*" jadi apabila wanita hamil itu telah melahirkan, maka larangan karena faktor nasab hilang, dimana larangan tersebut masih ada karena faktor adanya kotoran yang menjijikan sampai dia mandi besar.

Cabang: Al Qadhi Husain berkata: Jual beli tanaman secara terpisah apabila masih berupa biji benih, tidak sah menurut pendapat yang *shahih*. Apabila jual beli itu berupa tangkai yang masih hijau yang dipotong-potong untuk pakan ternak (*Qashiil*), maka jual beli itu diperbolehkan dengan disertai syarat

memotongnya. Atau sesudah bijinya mengeras, baik telah nampak (jadi buah) seperti biji gandum, biji jarisy, dan jewawut, atau tertutup bulir dalam daun kelopak, maka ada dua pendapat yang berhubungan dengan jual beli yang obyek akadnya tidak bisa dilihat (*Bai' al gha 'ib*).

Apabila seseorang menjual lahan tanah bersama-sama dengan tanaman, —apabila masih hijau—, jual beli kedua obyek akad itu sah. Atau biji-bijinya sudah nampak mengeras, juga sah. Atau jual beli yang bijinya tertutupi kulit (tidak bisa dilihat), -Jika kami membatalkan jual beli dalam obyek akad yang tidak bisa dilihat (*al gha 'ib*) ketika dijual terpisah-, maka jual beli tanaman dalam kasus ini tidak sah. Sedang dalam jual beli lahan tanah tersebut, ada pendapat Asy-Syafi'i seputar pemisahan akad. Apabila kita mengatakan jual beli lahan tanah ini sah, namun kita memberlakukan *khiyar* melihat, maka dalam kasus jual beli tersebut ada pendapat yang menggabungkan antara dua jawaban hukum yang berbeda.

Cabang: Tebu yang keutuhannya tetap terlindungi ketika tertutupi kulitnya, sama seperti buah pala yang terlindung lapisan kulitnya, yaitu dalam lapisan kulit yang paling dalam. Al Mawardi secara tegas mengatakan jual beli tebu itu boleh dilakukan selama manisnya tebu itu telah nampak. Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Jika jual beli tebu yang terlindungi lapisan kulit itu tidak boleh, maka tidak boleh pula menjualnya ketika telah layak dikonsumsi (nampak matang) dan dibiarkan sampai waktunya menebang.

Cabang: Buah pohon rami apabila sudah nampak, Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Hal yang nampak adalah, bahwa jual belinya diperbolehkan, karena bagian buah yang dijadikan bahan baku

kain rami adalah sesuatu yang nampak serta dapat dilihat, sedang seratnya yang halus dalam bagian dalam buah tersebut sama seperti biji kurma dan pohon sejenis lainnya. Namun serat buah rami ini sekilas mata memandang tidak dapat dibedakan, berbeda dengan kurma dan bijinya. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Tanaman *Baqul* (jenis tumbuhan yang di ujung-ujung tampak terlihat daun-daun kecil yang hijau yang keluar hanya pada musim semi), apabila dijual bersama-sama dengan tangkainya, Al Ghazali berkata: Tidak disyaratkan memetiknya, karena diperkirakan tidak akan diterpa kerusakan (akibat bencana atau hama).

Penulis *At-Tahdzib* berkata: Jual beli *Qatt* (jenis tumbuhan *Kurraats* (*Qirth*) yang aromanya kurang sedap mirip bawang putih) dan Tanaman *Baqul*, yang masih ditanam dalam tanah tanpa menjual lahan tanah, hukumnya tidak boleh kecuali dengan syarat menggali atau memotongnya. Baik dia termasuk jenis tanaman yang dipanen berulang-ulang atau tidak dipanen kecuali hanya sekali.

Hanya saja apabila dia menjual tanaman yang bisa dipanen berulang-ulang dengan syarat memotongnya, dia tidak boleh menggalinya, sebab pembeli tidak memiliki tangkainya. Sedang tanaman yang hanya sekali panen, maka dia boleh menggalinya.

Al Qadhi Husain berkata: Apabila seseorang menjual tangkai tumbuhan *Kurraats* (*Qirth*) (yang aromanya kurang sedap mirip bawang putih) bersama-sama dengan daun *Kurrats*, maka akad jual beli tersebut sah. Dimana dia diperintahkan untuk menggalinya.

Apabila seseorang menjual akar-akar tumbuhan tersebut tanpa tangkai *Kurrats*, maka akad jual beli tersebut tidak sah. Dimana akad tersebut merupakan bentuk jual beli yang obyek akadnya tidak bisa dilihat (*Bai' al gha 'ib*).

Jika seseorang menjual lahan tanah yang ditumbuhi tanaman *Kurraats* atau *Ruthabah*, maka tangkai tanamannya termasuk dalam akad jual beli tersebut, sama seperti batang pohonnya. Sedangkan daun tanaman tersebut yang sudah nampak, tidak termasuk dalam akad jual beli tersebut, penjual diminta agar memanennya seketika itu juga. Demikian juga bambu Persia dan tanaman yang pemotongannya dilakukan berulang-ulang, ketentuan hukumnya sama seperti ketentuan hukum yang berlaku dalam tanaman *Kurraats*.

Menurut pendapat Al Ghazali, terkait perbedaan antara tanaman *baqul* dimana dia berkata: Tidak boleh menjualnya berikut tangkai tanamannya kecuali tanpa syarat memetiknya, dengan tanaman semangka, dimana dia berkata: Tidak boleh menjualnya bersama-sama dengan tangkai tanamannya kecuali dengan syarat memetiknya, sebab tangkai tanaman semangka yang nampak itu merupakan tangkai yang akan berbuah berulang-ulang, berbeda dengan akar-akarnya yang tidak terlihat. Karena itu ketika tangkai yang tampak itu dipotong, maka tidak akan tumbuh tangkai penggantinya.

Jika demikian, maka kerusakan itu diperkirakan akan menerpa tangkai yang telah nampak itu, sama seperti kerusakan yang diperkirakan akan menerpa buah semangka itu sendiri. Oleh karena itu, tangkai tanaman semangka itu lebih diutamakan bebas dari pemotongan, dibiarkan merambat, dan sejenisnya, sama seperti yang dianjurkan dalam buah semangka. Oleh karena itu, ketentuan hukum keduanya sama.

Namun tidak demikian halnya dengan tangkai tanaman *Baqul* dan sejenisnya yang tumbuh kembali penggantinya setelah dipotong, karena tangkai itu masih tetap tumbuh dalam tanah, dimana juga tidak ditakutkan tertimpa kerusakan seperti kerusakan yang ditakutkan menerpa tangkai tanaman semangka. *Wallahu a'lam.*

Apabila tanaman *Baqul* dijual tanpa tangkainya, Al Ghazali berkata: Jual beli itu menunjukkan wajib memetiknya, maksudnya karena adat kebiasaan yang berlaku menuntut demikian, dimana tidak perlu lagi mencantumkan syarat memetiknya. Berbeda dengan tanaman yang masih muda. Karena adat yang berlaku dalam tanaman yang masih muda adalah dibiarkan sampai waktunya dipetik, jika tidak, maka dia harus mencantumkan syarat memetiknya.

Sebagian ulama ada yang berpendapat menyamakan hukum tanaman *Baqul* tersebut. Dan juga menentang pendapat Al Ghazali, yang menyatakan bahwa syarat memetik dalam tanaman *Baqul* yang dijual tanpa tangkainya itu bukanlah syarat yang wajib.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Hukum yang lebih kuat kemiripannya dengan faktor yang membangunnya adalah, apabila tanaman *Baqul* itu belum sampai pada tahap kondisi dimana tanaman *Baqul* itu dipetik, maka jual belinya tidak boleh kecuali dengan syarat memetiknya, sedang apabila telah sampai pada tahap tersebut, maka jual beli tanaman *Baqul* semacam itu boleh. Demikian pernyataan Al Ghazali ditafsirkan. Dimana kesimpulan yang nampak dari *nash* Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* juga menegaskan demikian.

Cabang: Apabila seseorang menjual buah sesudah layak dikonsumsi (matang) bersamaan dengan pohonnya, dan tanaman

sesudah bijinya mengeras bersamaan dengan lahan tanahnya, maka untuk mendapatkan jawaban yang sebenarnya perlu dianalisa; Apabila buah itu merupakan obyek jual beli yang nampak, atau tanaman seperti jelai, jagung dan tanaman sejenis lainnya, serta kapuk kapas apabila semuanya sudah nampak, maka jual belinya diperbolehkan. Karena obyek akad jual beli tersebut merupakan obyek akad jual beli yang bisa dilihat dengan jelas.

Apabila buah itu merupakan obyek jual beli yang tidak nampak, seperti buah pala, buah ketapang, dan buah kelapa yang masih terbungkus kulitnya dan juga apabila biji tanaman itu merupakan obyek yang tidak nampak, seperti biji gandum, kacang kedelai dan kacang *Himmash*, maka jika kami mengatakan: Boleh menjualnya secara terpisah, maka boleh pula menjualnya bersamaan dengan pohon dan lahan tanahnya.

Sedang jika kami mengatakan: Tidak boleh, maka jual beli buah dan tanaman itu tidak sah (tidak diperbolehkan), karena buah dan tanaman itu merupakan obyek jual beli yang tidak diketahui bentuknya serta merupakan obyek jual beli itu sendiri (bukan pelengkap).

Lantas apakah jual beli pohon dan lahan tanah itu sah? Jawaban atas hal ini, disusun berdasarkan dua pendapat Asy-Syafi'i seputar pemisahan akad jual beli tersebut. Jika kami mengatakan: Akad jual beli itu tidak bisa dipisah-pisah, atau bisa dipisah-pisah tetapi jual beli itu boleh dengan porsi harga tertentu, maka jual beli pohon dan lahan tanah itu batal.

Sedangkan jika kita mengatakan: Jual beli itu boleh dengan menghitung harga seluruhnya, maka jual beli pohon dan lahan tanah itu sah, pembeli berhak *khiyar* antara menguasai obyek jual beli itu dengan membayar semua harganya atau

mengembalikannya serta meminta kembali uang pembayaran yang telah diserahkan. Penjelasan ini telah diuraikan seluruhnya dalam pembahasan jual beli tanaman yang bersumber dari pernyataan Al Mawardi.

Cabang: Seputar berbagai madzhab ulama. Malik dan Ahmad sepakat dengan kami bahwa jual beli buah dengan syarat membiarkannya sampai waktunya dipetik (*Tabqiyah*) setelah layak dikonsumsi (matang) hukumnya diperbolehkan. Abu Hanifah berkata: Hal itu tidak boleh dilakukan. Dia berargumentasi untuk mendukung pendapatnya tersebut bahwa jual beli itu adalah jual beli dan *ijarah* yang tidak diketahui (kapan waktunya berakhir), sehingga mirip dengan menyertakan syarat membiarkan perkakas rumah di dalam rumah (yang dijual). Menurut pendapat kami: Pohon tersebut tidak disewakan dan juga tidak ada uang sewa pohon, berbeda dengan rumah.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: *Buduwwi ash-shalah* (nampak matang) dalam konteks buah-buahan tersebut maksudnya adalah buah-buahan itu sudah layak dikonsumsi.

Jika berupa kurma *Ruthab*, ciri-cirinya adalah *Ruthab* sudah berwarna merah atau kuning. Jika berupa anggur hitam, ciri-cirinya anggur telah terlihat berair, warnanya bening serta bulat (*yatamawwaha*). Jika berupa anggur putih, ciri-cirinya teksturnya sudah lentur dan manis. Jika berupa tanaman, ciri-cirinya tanaman itu bijinya telah mengeras (*yasytadda*).

Jika berupa buah semangka, ciri-cirinya semangka telah nampak matang, jika berupa buah sejenis mentimun, ciri-cirinya buah mentimun telah tampak besar-besar, sekiranya sudah dapat dipetik dan dikonsumsi.

Sumber hukum yang menerangkan hal tersebut adalah hadits yang telah diriwayatkan oleh Anas ؓ, bahwa Nabi ﷺ, نَهَى عَنْ بَيْعِ الْحَبِّ حَتَّى يَشْتَدَّ وَعَنْ بَيْعِ الْعِنَبِ حَتَّى يَسْوَدَّ وَعَنِ الثَّمْرَةِ حَتَّى تُزْهِيَ "Melarang jual beli biji tanaman sampai mengeras, jual beli buah anggur sampai warnanya jelas-jelas hitam, dan buah (kurma) sampai buahnya nampak telah berubah warna merah atau kuning."

Jabir ؓ meriwayatkan, bahwa Nabi ﷺ, نَهَى عَنْ بَيْعِ الثَّمَرَةِ حَتَّى تُطْعَمَ "Melarang jual beli buah itu sampai buah itu dapat dicicipi (Tuth'ama)."

Penjelasan:

Hadits Anas di atas diriwayatkan oleh Al Bukhari dari Anas, bahwa larangan jual beli buah itu sampai buahnya nampak telah berubah warna merah atau kuning (*tuzhiya*). Dalam riwayat lainnya disebutkan dengan redaksi, "buah kurma."

At-Tirmidzi juga meriwayatkan hadits Anas, terkait larangan jual beli anggur itu sampai warnanya jelas-jelas hitam (*yaswadda*), dan (larangan) jual beli biji tanaman sampai mengeras. At-Tirmidzi berkata: Hadits ini *hasan gharib*, tidak diketahui hadits tersebut *marfu'* kecuali dari hadits Hamad bin Salamah.

Al Baihaqi juga telah meriwayatkan semua hadits di atas sebagaimana yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi. Akan tetapi dia lebih dahulu menyebutkan buah kurma daripada biji tanaman dan anggur.

Hadits Jabir di atas, telah diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim ﷺ, dengan redaksi, "*(Melarang) jual beli buah itu sampai layak (enak) dikonsumsi (Yathiiba).*"

Ada juga riwayat Al Bukhari dan Muslim, dimana redaksi haditsnya milik Al Bukhari ﷺ, "*(Melarang) buah itu dijual sampai buah itu berubah warna merah, kuning dan layak dikonsumsi (tusyqaha)..*" Ditanyakan: Apa makna *tusyqaha*? Beliau menafsirkan: "*Tahmaarra wa tashfaarra wa yu 'kalu minhaa*" (*buah itu berubah warna merah, kuning dan layak dikonsumsi*).

Ada juga riwayat lain yang redaksinya milik Muslim, "*(Nabi melarang) jual beli buah itu sampai buah itu dapat dicicipi (Tuth'ima).*" Seperti redaksi yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi.

Apabila kamu hendak mengelompokkan hadits Jabir yang dimuat dalam kitab tersebut ke dalam kategori hadits yang menunjukkan pengertian secara mutlak, maka sampaikanlah: riwayat Muslim.

Pernyataan Asy-Syirazi, "*Yatamawwaha,*" Ibnu Abi Ashrun berkata: Terlihat berair yang manis rasanya, warnanya bening serta bulat (*Yaduuru fiihaa al maa'u al hulwu wa yashfuu launuhaa*).

Pernyataan Asy-Syirazi: "*Yasytadda*" maksudnya adalah *keras dan kuat* (*yashlubu wa yaqwa*). Penjelasan kata tersebut telah diuraikan.

Sabda Nabi ﷺ: "*Hattaa Yuth'ima*" –dengan *Yaa'* yang terbaca dhammah dan huruf *Ain* yang terbaca kasrah-, bisa juga dibaca "*Yuth'ama*" –dengan huruf *Ain* yang terbaca fathah-. Ibnu

Al Badri telah mengoreksinya: Redaksi yang membacanya dengan fathah pada huruf *Taa`* dan *Ain*, redaksi tersebut salah, dia berkata: maknanya adalah sampai buah itu berubah menjadi makanan yang dapat dicicipi (*hattaa yashiira tha'man*). Menurut sebuah pendapat, maknanya adalah sampai buah itu tiba waktunya dicicipi.

Telah diriwayatkan dalam *Ash-Shahih,* yaitu hadits Ibnu Umar, bahwa Nabi ﷺ, نَهَى عَنْ بَيْعِ النَّخْلِ حَتَّى يَزْهُوَ وَعَنْ السُّنْبُلِ حَتَّى يَبْيَضَّ "*Melarang jual beli kurma sampai nampak (Yazhuwa) dan (melarang jual beli) bulir sampai bijinya tampak keluar.*" Tidak ada pertentangan antara hadits ini dan hadits Anas yang telah dikemukakan, bahwa beliau melarang jual beli biji tanaman sampai mengeras serta kuat, karena waktu mengerasnya biji tanaman itu adalah waktu mulai tampaknya biji terebut.

Hukum:

Para ulama berbeda pendapat dalam menafsirkan kata "*Buduwwi ash-shalaah.*" Diriwayatkan dari Ibnu Umar, bahwa "*Buduwwi ash-shalaah*" dalam konteks buah dengan munculnya bintang Kartika (*Tsurayya*). Keterangan tersebut telah diuraikan dalam pembahasan hadits dari Ibnu Umar.

Diceritakan dari Atha` dan segolongan ulama, bahwa "*Buduwwi ash-shalaah*" adalah dengan ditemukannya buah yang layak dikonsumsi sedikit atau banyak dalam buah tersebut. Ibnu Al Mundzir berkata: Kami telah meriwayatkan keterangan tersebut dari Ibnu Umar dan Ibnu Abbas.

Diriwayatkan dari An-Nakha'i, bahwa "*Buduwwi ash-shalaah*" ciri-cirinya adalah dengan semakin kuatnya buah itu dan mengeras.

Menurutku (An-Nawawi), definisi tersebut bukanlah perbedaan pendapat sebenarnya, yang kembali kepada maksud (kesimpulan) tertentu. Ibnu Umar misalnya dia secara mutlak mengatakan "Munculnya bintang Kartika (*Tsurayya*)," itu semata-mata karena menurut mereka munculnya bintang Kartika (*Tsurayya*) merupakan waktu enaknya buah tersebut untuk dikonsumsi yang umum terjadi pada waktu tersebut.

Sehingga perbedaan redaksi dari para ulama itu tidak semestinya dijadikan pegangan untuk menetapkan adanya perbedaan pendapat.

Madzhab kami (madzhab Asy-Syafi'i) menyatakan bahwa "*Buduwwi ash-shalaah*" itu kembali ke soal berubahnya karakteristik pada buah tersebut. Dimana perubahan karaktersitik pada buah itu berbeda-beda, sesuai dengan perbedaan jenisnya, dimana "*Buduwwi ash-shalaah*" itu sesuai dengan karakteristiknya yang berbeda-beda kembali ke satu maksud (kesimpulan) tertentu yang menggabungkan antara kedua perbedaan tersebut, yaitu layak dikonsumsi (*Thayyibul akli*).

Dalam kesimpulan makna yang menggabungkan antara kedua perbedaan itu (layak dikonsumsi) ditemukan titik temu antara kedua hadits yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi. Karena hadits Anas lebih mempertimbangkan aspek *Isytidaad* (mengeras) dalam konteks biji tanaman, dan *Iswidaad* (perubahan warna menjadi benar-benar hitam) dalam konteks buah anggur, serta aspek ketampakan (jadi buah) dalam konteks buah kurma.

Sedang hadits Jabir menerangkan agar mempertimbangkan aspek makanan yang dapat dicicipi (*tha'mun*) dalam konteks buah,

dimana kata buah itu sendiri mencakup anggur dan buah jenis lainnya, sehingga harus mempertimbangkan aspek *Iswidaad* dan aspek serupa lainnya, karena *Iswidaad* adalah waktunya mencicipi buah tersebut, bukan karena bentuknya yang sudah berwarna hitam. Karena itu, Nabi dalam hadits tersebut bersabda: "*Hattaa tathiiba*" (Sampai buah itu layak dikonsumsi).

Ulama madzhab kami berkata: Tidak benar membatasi *Buduwwi ash-shalaah* dengan ditandai munculnya bintang Kartika (bintang tujuh). Karena di antara sejumlah negeri ada yang tingkat layak dikonsumsinya buah itu mundur atau maju.

Bahkan di suatu negeri terkadang tingkat kelayakan dikonsumsinya buah itu terjadi lebih cepat dalam semusim, karena kondisi cuacanya yang sangat panas dan berlangsung lama, dimana di negeri yang lain tingkat kelayakan dikonsumsinya buah itu mundur, karena kondisi cuacanya yang sangat dingin dan berlangsung lama.

Sementara munculnya bintang Kartika (*Tsurayya*) waktunya tidak ada perbedaan, karena bintang Kartika itu muncul setelah dua puluh delapan hari dari bulan *Basyans*[6].

Ulama madzhab kami berkata: Demikian juga, mempertimbangkan *Buduwwi ashh-shalaah* dengan dapat dimakan (*Akl*) tidaklah benar, karena buah kurma bisa dimakan dalam kondisi berupa mayang dan kurma muda selama masih berwarna hijau (*Balh*). Buah anggur bisa dimakan dalam kondisi anggur mentah (*Hishram*) dan itu semua tidak layak (enak) untuk dimakan.

---

6 *Basyans*, diawali dengan huruf *Baa`* dan *Syiin* yang terbaca fathah, setelahnya berupa huruf *Nuun* dan *Siin* yang terbaca sukun, adalah bulan di antara bulan-bulan suku Qibthi, yaitu bulan yang sangat menentukan dan sangat tepat dalam setahun bagi sejumlah kawasan Mesir untuk memulai bercocok tanam, membuat tempat tinggal (*Manaakh*) dan mengganti jenis tanaman. (Al Muthi'i).

Sedangkan mempertimbangkannya dengan aspek kuatnya buah tersebut (tidak lembek), juga tidak benar, karena aspek kuatnya buah itu sebelum buah itu layak dikonsumsi, apabila buah itu sudah layak dikonsumsi, maka buah itu teksturnya justru malah lunak dan masak.

Asy-Syafi'i ﷺ telah mengungkapkan keragaman kondisi layak dikonsumsi (*Buduwwi ash-shalaah*) dalam berbagai jenis buah-buahan, melalui pernyataannya: Buah Semangka (*Khirbiz*) memiliki tingkat kematangan seperti matangnya kurma *Ruthab*, apabila seseorang telah melihat kondisi itu ditemukan dalam buah semangka tersebut, maka jual beli semangkanya (*Khirbiz*)[7] itu halal (diperbolehkan).

Sedangkan Mentimun bisa dimakan dalam kodisi kecil-kecil serta enak rasanya, jadi kondisi layak dikonsumsinya adalah besarnya telah sampai pada tahap maksimal atau sebagiannya telah besar-besar.

Abu Bakar bin Daud menolak pernyataan Asy-Syafi'i dengan argumennya yang menyatakan, bahwa ada kemungkinan Asy-Syafi'i berniat memberitahu kami bahwa dia menyukai buah mentimun itu, jadi hal tersebut tidak mengandung pelajaran apapun, atau dia hendak memberitahu kami tentang berbagai perkara yang dapat diketahui dengan panca indra, sebenarnya tidak perlu memberitahu orang lain mengenai hal tersebut, karena mereka sudah pasti mengetahuinya.

Ulama madzhab kami menjawab: Dengan argumen, bahwa tujuan Asy-Syafi'i mengungkapkan pernyataan ini adalah untuk

---

[7] Khirbiz, diawali dengan *Khaa*' yang terbaca kasrah, *Raa*' yang terbaca sukun dan *Baa*' yang terbaca kasrah, yaitu buah semangka (*Biththikh*), yaitu bahasa Arab yang fasih, menurut sebuah riwayat, kata tersebut merupakan bahasa Persia. (Al Muthi'i).

membedakan antara buah yang rasanya sejak awal kemunculannya telah berbeda dengan buah ketika sudah tiba waktunya dipetik.

Mentimun berbeda dengan jenis buah tersebut. Karena mentimun sejak awal kemunculannya dan bentuknya masih kecil-kecil rasanya sama seperti rasa ketika bentuknya telah besar. Berbeda dengan jenis buah lainnya, karena ketika awal pertama kali muncul rasanya asam atau pahit, kemudian berubah jadi manis.

Ulama madzhab kami tidak pernah menyebutkan batasan *Buduwwi ash-shalaah* dengan pengertian tertentu, tetapi mereka membuat batasannya secara beragam, sebagaimana tuntutan yang dikehendaki pernyataan Asy-Syafi'i.

Al Mawardi berkata: Secara garis besar buah-buahan itu ada delapan kategori:

Kategori Pertama: Buah yang *Buduwwi Ash-Shalaah*-nya ditandai dengan perubahan warna. *Buduwwi Ash-Shalaah* yang ditemukan dalam pohon kurma ditandai dengan warna sangat merah dan sangat kuning, dalam tanaman anggur ditandai dengan warna merah, hitam atau kuning, dan warna putih. Adapun buah-buahan yang berubah warna, di antaranya ada yang *Buduwwi Ash-Shalaah*-nya ditandai dengan warna kuning contohnya seperti *Misymisy* dan ada yang ditandai dengan warna putih contohnya apel.

Menurutku (As-Subki): *Buduwwi Ash-Shalaah* yang ditandai dengan perubahan warna itu diletakkan dalam konteks buah yang berubah warna ketika ditemukan dengan warna yang berbeda dengan warna sebelumnya.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib membuat batasan *Buduwwi Ash-Shalaah* tersendiri untuk jenis buah apel yang berwarna hijau

ketika dalam bentuknya sudah mencapai tahap maksimum, sama seperti ketika bentuknya masih kecil-kecil. Dia berkata: *Buduwwi Ash-Shalaah* dalam buah apel jenis ini ditandai dengan rasanya yang sudah enak dikonsumsi dan manis. Demikian juga Asy-Syaikh Abu Hamid membuat batasan *Buduwwi Ash-Shalaah* tersendiri untuk anggur putih. Batasan *Buduwwi Ash-Shalaah* yang telah mereka sampaikan itu pendapat baru yang berbeda dengan pendapat sebelumnya.

Kategori Kedua: Tanaman yang *Buduwwi Ash-Shalaah*-nya ditandai dengan perubahan rasa. Di antaranya buah yang *Buduwwi Ash-Shalaah*-nya ditandai dengan rasa manis, contohnya seperti tebu (*Qashb as-sukar*), dan ada yang *Buduwwi Ash-Shalaah*-nya ditandai dengan rasa asam, contohnya seperti buah delima. Jadi, apabila rasa pahit berganti rasa asam atau manis, maka buah delima telah mencapai tahap *Buduwwi Ash-Shalaah* (layak dikonsumsi; matang).

Kategori Ketiga: Tanaman buah yang *Buduwwi Ash-Shalaah*-nya ditandai dengan kemasakan buah tersebut, contohnya seperti buah tin dan semangka. Jadi, apabila teksturnya sudah mulai lentur, maka buah itu telah mencapai tahap *Buduwwi Ash-Shalaah*.

Inilah kesimpulan yang terkandung dalam pernyataan ulama selain Al Mawardi, yaitu (*Buduwwi Ash-Shalaah*-nya) ditandai dengan baunya yang wangi, ...[8](perubahan warna) atau rasanya yang manis.

---

[8] Demikian redaksi yang ditemukan dalam naskah asli, mungkin ketiga istilah yang diungkapkan itu menjelaskan pada kami susunan yang utuh seperti berikut

Ketiga istilah itu maknanya hampir sama, karena ketiga hal tersebut terjadi dalam waktu yang bersamaan. Penulis *At-Tatimmah* berkata ketika dia membahas soal buah semangka: Mentimun dan terong, ketentuan hukumnya sama seperti ketentuan hukum yang diberlakukan dalam buah semangka, kecuali dalam satu hal, yaitu *Buduwwi Ash-Shalaah* dalam kedua jenis buah tersebut bukan ditandai bentuknya sudah besar-besar dan mencapai tahap maksimum, karena kedua jenis buah tersebut tidak dimakan dalam kondisi semacam itu.

Tetapi *Buduwwi Ash-Shalaah*-nya sampai menjadi ukuran tertentu yang mana dalam kondisi tersebut buah itu sudah mencapai tahap maksimum untuk diambil (dimakan) menurut *Urf* dan adat yang dilakukan secara berkesinambungan. Jadi, apabila dalam sejumlah akad itu ditemukan sebuah saja yang telah mencapai ukuran tersebut, maka ukuran itulah merupakan waktu dimana jual beli buah tersebut hukumnya mubah.

Kategori Keempat: Tanaman yang *Buduwwi Ash-Shalaah*-nya ditandai dengan semakin kuat dan mengeras. Contohnya seperti biji tanaman gandum dan jelai. Jadi, apabila bijinya telah tampak kuat dan mengeras, maka buah itu sudah mencapai tahap *Buduwwi Ash-Shalaah*.

Kategori Kelima: Tanaman yang *Buduwwi Ash-Shalaah*-nya ditandai dengan batangnya yang panjang dan daunnya yang rindang (lebat). Contohnya seperti pohon *Ulf* (pohon dari Yaman

---

ini, "Inilah kesimpulan yang terkandung dalam pernyataan ulama selain Al Mawardi, yakni (*Buduwwi Ash-Shalaah*-nya) ditandai dengan baunya yang wangi, perubahan warna atau rasanya yang manis, ...". (Al Muthi'i).

yang daunnya seperti pohon anggur), *Baqul* dan bambu. Apabila ketinggian dan kelebatan daunnya telah mencapai tahap yang maksimum untuk dipotong, maka buah itu sudah mencapai tahap *Buduwwi Ash-Shalaah*. Inilah pernyataan Al Mawardi.

Pada akhir pembahasan ini kami akan menyebutkan sebuah cabang masalah dari Al Imam Haramain seputar *Qarth* dan jenis tanaman *Baqul* lainnya yang searti dengan *Qarth*, yang berbeda dengan keterangan yang telah disampaikan oleh Al Mawardi tersebut.

Pembagian jenis buah-buahan dengan batasan *Buduwwi Ash-Shalaah* yang beragam, yang telah disampaikan oleh Al Mawardi itu lebih tepat untuk dijadikan pegangan. Hal ini sesuai dengan argumen yang akan kami sebutkan.

Nash Asy-Syafi'i menerangkan pembagian yang telah disampaikan oleh Al Mawardi. Al Mawardi, dalam menetapkan hukum bolehnya jual beli tanaman jenis *Baqul* apabila telah mencapai tahap *Buduwwi Ash-Shalaah* tanpa syarat memetiknya, mengikuti Ash-Shaimuri.

Ibnu Ar-Rif'ah mengomentari keterangan dari Al Mawardi itu sambil mengemukakan alasan: Bahwa bambu apabila ketinggiannya telah mencapai tahap maksimum itu, menurut adat kebiasaan tidak akan dibiarkan, bahkan kebiasaan yang berlaku adalah menebangnya, sehingga bambu itu dinilai sudah cukup dengan kondisi semacam itu (tidak perlu ada tahap *Buduwwi Ash-Shalaah*), sebagaimana dianggap cukupnya kondisi *Buduwwi Ash-Shalaah* itu ketika ada syarat *Tabqiyah* dalam masalah buah, karena tidak ada ...[9].

---

[9] Kosong dalam naskah asli. Mungkin kata yang digugurkan adalah "Syarat, dampak kerugian atau *Buduwwi Ash-Shalaah*". (Al Muthi'i).

Alasan yang dikemukakan ini memberi kepastian hukum bahwa penebangan bambu itu hukumnya wajib, syarat penebangan itu tidak dicantumkan karena menganggap cukup dengan adat kebiasaan yang berlaku dalam soal bambu tersebut.

Al Mawardi berkata: Faedah adanya pembatasan itu adalah kalau sebagian tanaman bambu itu sudah mencapai tahap maksimun ini, boleh menjual semuanya tanpa syarat menebangnya, dimana pembeli berhak membiarkan sisanya sampai waktunya bambu itu ditebang.

Kategori Keenam: Tanaman buah yang *Buduwwi Shalaah*-nya ditandai dengan teksturnya yang besar, contohnya seperti mentimun, oyong dan terong.

Kategori Ketujuh: Pohon yang *Buduwwi Ash-Shalaah*-nya ditandai dengan terbelahnya kelopak buah tersebut. Contohnya seperti kapuk kapas dan buah pala. Jadi, apabila buah kapuk kapas telah terbelah, dan lapisan kulit luar telah hilang dari buah pala yang dapat dikonsumsi, maka kapuk kapas dan buah pala itu sudah mencapai tahap *Buduwwi Ash-Shalaah.*

Maksud pernyataan Al Mawardi ini adalah, jika sebagiannya telah terbelah, maka boleh menjual yang sudah terbelah dan yang belum terbelah, baik jika akad jual beli keduanya itu digabungkan ataupun tidak. Seperti keterangan yang telah diuraikan.

Maksudnya, bukanlah boleh menjualnya sebelum terbelah dengan syarat memetiknya, karena pemetikan itu tidak mungkin dilakukan pada sebaran buah tersebut. Pernyataan itu lebih tepat hanya untuk menunjukkan makna yang pertama.

Kategori Kedelapan: Tanaman bunga yang *Buduwwi Shalaah*-nya ditandai dengan mekar dan berkembang. Contohnya seperti bunga Mawar dan bunga Teratai (*Nailufar*). Apabila kuncupnya telah mekar dan berkembang, maka bunga itu sudah mencapai tahap *Buduwwi Ash-Shalaah.*

Daun pohon Tut, *Buduwwi Shalaah*-nya ditandai dengan berubah jadi seperti ceker bebek. Demikian Atha` dan An-Nakha'i berpendapat. Ringkasnya, definisi yang menggabungkan makna *Buduwwi Ash-Shalaah* itu adalah seluruh buah atau sebagian buah telah mencapai ambang batas minimal kesempurnaan kondisinya (bentuknya).

Demikian pernyataan Al Mawardi, kecuali sisipan pendapat dari ulama selain Al Mawardi yang telah kami sampaikan. Pendapat yang telah dia kutip untuk menjawab soal daun pohon *Tut* sesuai dengan pendapat yang telah disampaikan oleh penulis *At-Tahdzib.*

Karena dia berkata: Sesungguhnya jual beli daun pohon besaran (*firshad*; pohon yang daunnya dapat dijadikan obat dan sering pula untuk makanan ulat sutra; *Morus alba*) sebelum bentuknya mencapai tahap maksimum tidak boleh kecuali dengan syarat memetiknya. Demikian pula pendapat Al Qadhi Husain.

Oleh karena itu, Ar-Rafi'i berpendapat, bahwa kondisi yang menjadi patokan *Buduwwi Ash-Shalaah* dalam berbagai perkara ini ditandai dengan berubahnya perkara tersebut menjadi sifat tertentu yang umumnya akan dicari, karena sejumlah perkara tersebut menyandang sifat itu.

Sebuah patokan yang telah disampaikan oleh Ar-Rafi'i ini hampir mirip dengan patokan yang telah disampaikan oleh Al

Mawardi. Namun, standar atau patokan yang dikemukakan Ar-Rafi'i itu lebih mengakomodir semuanya daripada patokan yang dikemukakan Al Mawardi. Karena kesempurnaan (*al kamal*) dengan arti yang disebutkan dalam bab Riba, tidak sama dengan makna yang dikehendaki dalam konteks ini.

Namun redaksi yang diungkapkan Al Mawardi, "Mencapai ambang batas minimal kesempurnaan bentuknya" lebih bagus daripada redaksi Ar-Rafi'i. Karena terkadang sifat yang menjadi tujuan (maksud) mengadakan akad itu adalah kondisi (bentuk) yang sudah mencapai tahap maksimum atau kondisi tengah-tengah, sedang *Buduwwi Ash-Shalaah* tidak dipertimbangkan kecuali awal dari kondisi maksimum tersebut.

Sehingga redaksi ini perlu ditambahkan ke dalam pernyataan Ar-Rafi'i, agar patokan *Buduwwi Ash-Shalaah* itu menjadi sangat jelas. Sekalipun menurut pendapat *shahih* ulama Madzhab Asy-Syafi'i adalah tanpa redaksi Ar-Rafi'i. Karena redaksi Al Mawardi itu sudah mewakili redaksi Ar-Rafi'i tersebut.

Ar-Ruyani telah menceritakan dari Al Qadhi Abu Hamid, bahwa dia dalam *Jami'* miliknya berkata: Ada sebuah riwayat yang menyatakan bahwa daun Tut itu dijual ketika telah keluar dari daun kelopaknya, dimana dengan keluarnya dari daun kelopak itu, daun Tut telah mencapai tahap *Buduwwi Ash-Shalaah*. Kemudian dia mengutip pendapat Atha` dan An-Nakha'i yang telah dikemukakan. *Wallahu a'lam.*

Berdasarkan penjelasan yang telah aku (As-Subki) sebutkan, kamu dapat mengambil kesimpulan yang jelas bahwa pernyataan Asy-Syirazi: "*Buduwwi Ash-Shalaah* dalam konteks buah-buahan adalah layak dikonsumsi," tidak mencakup semua macam *Buduwwi Ash-Shalaah*. Karena dalam pernyataannya, dia tidak pernah menyebutkan soal daun *Firshad* (pohon pacar merah).

Pernyataan Asy-Syafi'i ﷺ dalam *Al Umm* menjelaskan secara lugas dan tegas tentang ungkapan *Buduwwi Ash-Shalaah* dalam pohon pacar, pohon kapuk kapas, dan bambu, yang kesimpulan redaksinya sama seperti yang dia sampaikan dalam soal oyong (sejenis mentimun) dan sejenisnya.

Jadi, harus disimpulkan bahwa maksud yang dikehendakinya adalah permulaan mengkonsumsi yang sudah berlaku menurut adat.

Apabila ada pendapat lain yang menyatakan: Buah kurma muda sebelum berubah menjadi kurma *Ruthab* yang manis rasanya (*Busr*), secara adat tidak dikonsumsi sejak pertama kali dia berubah menjadi sangat merah atau sangat kuning, bahkan mengkonsumsinya ditunda sampai tahap maksimum.

Di samping itu, *Buduwwi Ash-Shalaah* dalam konteks kurma *Busr* ini adalah berubahnya warna menjadi sangat merah atau sangat kuning, seperti ditegaskan oleh hadits tersebut dan *nash* Asy-Syafi'i.

Al Imam Haramain menjawab: Antara *Buduwwi Ash-Shalaah*, matang, dan tibanya masa pemetikan ada tenggang waktu masing-masing dua bulan. Maksudnya, karena alasan itulah tidak disyaratkan harus sampai ambang batas maksimal yang diharapkan dalam soal layak dikonsumsi.

Jawaban yang tepat adalah pendapat yang telah disampaikan oleh Al Imam Haramain, akan tetapi hal ini memunculkan pertanyaan lanjutan, lantas apa yang menetapkan adanya perbedaan antara buah oyong (sejenis mentimun) dan buah-buahan yang lain? Dia menjawab: Tidak ada perbedaan. Karena *Zahwu* (nampak menjadi buah) itu waktunya ketika orang-orang memulai mengkonsumsinya dan terkadang ditunda sampai matang sempurna.

Demikian juga jawaban dalam soal oyong (sejenis mentimun), karena oyong yang masih kecil (pentil) masanya berlangsung sangat cepat, tetapi dalam mengkonsumsinya secara umum ditunda (sampai kondisi maksimum). Sedangkan oyong yang kondisi pentilnya telah mencapai tahap maksimum, tidak sengaja dikonsumsi kecuali konsumsi yang secara kebetulan menyimpang dari kebiasaan.

Jadi, kesimpulannya *Buduwwi Ash-Shalaah* itu dikembalikan pada soal layak dikonsumsi dan adat kebiasaan yang berlaku dalam mengkonsumsinya.

Tanda-tanda *Buduwwi Ash-Shalaah* dalam berbagai perkara yang megalami perubahan warna adalah berubahnya warna kondisinya sampai mulai matang, sedangkan dalam perkara yang tidak mengalami perubahan warna, adalah dengan teksturnya yang keras dan berubah mejadi manis.

Jadi, Al Imam Haramain telah menjelaskan, bahwa sesuatu yang biasanya tidak dikonsumsi sama sekali, menurut adat, seperti oyong (sejenis mentimun) ketika kondisinya yang kecil telah mencapai tahap maksimum, maka belum mencapai tahap *Buduwwi Ash-Shalaah.* Sedang sesatu yang biasa dikonsumsi

menurut adat, maka dia telah mencapai tahap *Buduwwi Ash-Shalaah.*

Memakan sesuatu itu menurut adat ada beberapa tahapan; tahap permulaan, pertengahan dan penghabisan (terakhir). Tahapan yang dipertimbangkan adalah tahap permulaan, yaitu tahapan yang ditemukan dalam kurma *Busr*, tidak ditemukan dalam buah oyong yang masih kecil (pentil).

Asy-Syirazi mengelompokkan tanaman oyong (sejenis mentimun) itu ke dalam golongan buah, didukung oleh firman Allah *Ta'ala*: كُلُوا مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ "*Makanlah dari buahnya (yang bermacam-macam itu) bila dia berbuah, dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya (dengan disedekahkan kepada fakir miskin)*" (Qs. Al An'am [6]: 141).

Semua keterangan yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi sudah sangat jelas maksudnya, yaitu terkait keterangan yang telah aku (As-Subki) sebutkan, kecuali pernyataannya: "Sesungguhnya *Buduwwi Ash-Shalaah* anggur hitam ciri-cirinya adalah anggur telah terlihat berair, warnanya bening serta bulat (*yatamawwaha*)."

Keterangan yang telah aku (As-Subki) uraikan, yaitu pernyataan Al Mawardi, dimana keterangan itu juga dapat ditemukan dalam pernyataan Asy-Syaikh Abu Hamid dan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, bahwa *Buduwwi Ash-Shalaah* dalam konteks anggur hitam, ciri-cirinya adalah telah berubahnya warna menjadi hitam pekat.

Sedang dalam pernyataan Al Mawardi, bahwa *Buduwwi Ash-Shalaah* dalam konteks pohon anggur ditandai dengan ciri-cirinya anggur telah terlihat berair, warnanya bening serta bulat

(*yatamawwaha*) sampai berwarna merah atau hitam. *Wallahu a'lam.*

Pernyataan Asy-Syirazi ﷺ terkait buah oyong (sejenis mentimun): "Sekiranya layak dipetik dan dimakan," pernyataan ini mengingatkan bahwa kemungkinan dapat dikonsumsi dalam konteks jenis mentimun ini sebelum *Buduwwi Ash-Shalaah*. Tetapi tidak dipetik untuk sengaja dimakan menurut adat kebiasaannya. Yang juga termasuk kategori oyong (sejenis mentimun) adalah *khiyar* dan Terong, sebagaimana telah ditegaskan oleh Ar-Ruyani.

Dia berkata: (*Buduwwi Ash-Shalaah*) dalam konteks buah delima ditandai dengan rasa asam atau manis dan hilangnya rasa pahit, sedang dalam konteks bunga mawar ditandai dengan mekar dan berkembang.

Cabang: Apabila seseorang menjual daun *Firshad* (Tut) bersama-sama dengan dahannya, –jika daunnya telah mencapai tahap maksimum- jual beli ini sah dilakukan tanpa syarat memetiknya. Kemudian jika letak dahan yang dipotong itu kadarnya dapat diketahui, maka jual beli itu juga diperbolehkan. Jika tidak demikian, misalnya daun *firshad* itu harus dibiarkan di atas pohon selama setahun atau lebih, maka jual beli itu tidak boleh dilakukan selama dia tidak menjelaskan letak dahan yang dipotong dan tidak memberitahukan ciri-ciri letak dahan yang dipotong.

Demikian juga, apabila seseorang hanya menjual daun-daun tersebut (tanpa dahan-dahannya) sebelum mencapai tahap maksimum dengan syarat memetiknya, akan tetapi dahan-dahan itu tidak boleh dipotong bersama-sama dengan daun tersebut, jual

beli ini juga tidak boleh dilakukan. Al Qadhi Husain telah menyampaikan keterangan tersebut.

Cabang: Asy-Syafi'i dan ulama madzhab kami berkata: Apabila buah oyong (sejenis mentimun) dan semangka yang telah berkembang dan telah layak dikonsumsi (*Buduwwi Ash-Shalaah*), maka tidak boleh menjual sebagian yang belum menjadi buah, karena statusnya itu sebagai pelengkap buah yang sudah ada. Dimana dia wajib memisahkan akad jual beli buah tersebut.

Malik berkata: Boleh menjual sebagian yang belum menjadi buah (masih pentil; bentuknya belum sempurna, karena statusnya sebagai pelengkap buah yang berbentuk sempurna, sebab buah yang baru keluar akan berbaur, sehingga keadaan darurat tersebut menuntut untuk menjualnya sebelum bentuk buah itu sempurna dan sebagai pelengkap buah yang telah sempurna bentuknya. Dimana keadaan darurat tersebut merupakan tuntutan untuk menghindari sesuatu yang dilarang.

Sebagian ulama madzhab kami berkata: Metode untuk membuat tidak terjadinya pembauran itu adalah dengan cara; Membeli pohon ini bersama-sama dengan buahnya. Atau juga membeli pohon tanpa dengan buahnya, dengan syarat memetiknya, dimana dia menyewa tanah dari penjual selama satu atau dua tahun, sehingga dia tidak memiliki hak yang menuntutnya agar memetik buah yang baru muncul keluar (pentil; bentuknya belum sempurna) tersebut.

Cabang: Asy-Syafi'i ﷺ berkata: Tidak boleh mengecualikan buah tersebut dengan ukuran *Mud*. Ulama

madzhab kami mengelompokkan pengecualian dalam jual beli ini menjadi empat bagian:

Kelompok pertama, pengecualian itu dapat diketahui jumlahnya, dimana obyek jual beli setelah pengecualian itu dapat diketahui jumlahnya. Pengecualian ini ada dua jenis: Pengecualian tanpa ditentukan obyeknya (umum), dan pengecualian yang dibatasi obyeknya.

Pengecualian yang dibatasi contohnya, seperti ucapan seorang penjual: "Aku menjual kepadamu buah kebun ini kecuali buah pohon kurma itu yaitu sepuluh persen yang telah ditentukan." Jual beli dengan pengecualian ini boleh dilakukan menurut kesepakatan ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Sedang pengecualian tanpa ditentukan obyeknya (umum) contohnya seperti ucapan seorang penjual: "Aku menjual kepadamu buah kebun ini kecuali seperempatnya," jual beli dengan pengecualian ini juga sah, dan obyek jual beli jumlahnya tigaperempat yang belum ditentukan hak kepemilikannya (umum).

Al Auza'i berkata: Jual beli semacam ini batal, karena jual beli itu merupakan jual beli dengan syarat adanya kontrak kemitraan (*Syirkah*).

Kelompok kedua, pengecualian itu tidak diketahui jumlahya dan obyek jual beli setelah adanya pengecualian tersebut pun tidak diketahui jumlahnya. Jual beli dengan pengecualian ini ada dua jenis: Pengecualian tanpa ditentukan obyeknya dan pengecualian yang ditentukan (dibatasi) obyeknya.

Pengecualian yang obyeknya tidak ditentukan contohnya seperti ucapan seorang penjual: "Aku menjual kepadamu buah kebun ini kecuali buah yang menjadi makanan pokok, yang cukup

setahun bagiku atau (kecuali) buah yang menjadi makanan pokok anak-anakku," jual beli ini batal (tidak dapat dilakukan) menurut kesepakatan ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Sedangkan keterangan yang membolehkan jual beli tersebut, yaitu yang datangnya dari Ibnu Umar, diletakkan dalam konteks, bahwa obyek jual beli itu jumlahnya dapat diketahui.

Adapun pengecualian yang obyeknya ditentukan batasnya, contohnya seperti jual beli buah kecuali sepuluh persen pohon kurma dari buah tersebut, tanpa menentukan buahnya, jual beli dengan pengecualian semacam ini batal.

Malik ﷺ berkata: Apabila buah yang dikecualikan itu jumlahnya kira-kira sepertiga dari buah tersebut, maka jika kurang dari sepertiga, jual beli dengan pengecualian tersebut boleh dilakukan dan dia juga berhak memiliki sepuluh persen pohon kurma yang tengah-tengah.

Kelompok ketiga, pengecualian itu jumlahnya dapat diketahui, sedangkan obyek jual beli setelah adanya pengecualian itu, kadarnya tidak diketahui. Contohnya seperti ucapan seorang penjual: "Aku menjual buah ini kepadamu kecuali satu *sha'* dari buah tersebut," maka jual beli dengan pengecualian ini batal. Malik berkata: Boleh.

Kelompok keempat, pengecualian itu jumlahnya tidak diketahui, sedang obyek jual beli jumlahnya diketahui. Contohnya seperti ucapan seorang penjual: "Aku menjual kepadamu seratus *sha'* dari buah ini dan sisanya tetap menjadi milikku." Maka, jika kedua pihak yang ada mengetahui bahwa buah itu ada seratus *sha'* lebih, maka jual beli itu boleh dilakukan, namun buah itu harus ditimbang. Dimana jual beli itu batal, jika buah itu tidak dapat ditimbang.

Tidak boleh menaksir (*kharsh*) jumlah buah tersebut, karena jual beli melalui prosedur penaksiran itu tidak boleh dilakukan. Sebab penaksiran adalah model penghitungan dengan kira-kira dan terkaan (tidak pasti).

Penghitungan dengan metode kira-kira hanya boleh bagi hak orang-orang miskin. Karena hak pada orang miskin itu sifatnya adalah tolong-menolong. Menurutku (As-Subki): Pendapat yang *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i tentang jual beli *Araayaa* (Jual beli kurma *Ruthab* yang masih di pohon dengan kurma *Tamr* yang sudah ada di tanah dengan ditaksir), bahwa hal itu tidak hanya berkaitan dengan hak orang-orang miskin. *Wallahu a'lam.*

Apabila mereka tidak mengetahui bahwa buah tersebut ada seratus *sha'*, maka jual beli itu batal, karena obyek jual beli yang ada, tidak diketahui jumlahnya. Apabila sesudah itu buah ditimbang, lalu totalnya ada seratus *sha'* lebih, maka jual beli itu tidak boleh dilakukan setelah jual beli sebelumnya *fasid.*

Al Mawardi dan ulama madzhab kami yang lain telah menyebutkan pendapat hukum tersebut dengan menyebutkan cabang masalah yang ada, namun mereka tidak menyebutkan secara komprehenshif bagian-bagian ini, seperti penjelasan Asy-Syafi'i yang menyeluruh. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Apabila seseorang menjual buah di perkebunan dengan harga empat ribu dirham kecuali sebagian buah yang harganya ditentukan seribu dirham, Asy-Syafi'i dan ulama madzhab kami berkata: Pengecualian itu sah, karena buah yang harganya ditentukan seribu itu adalah jumlahnya seperempat dari buah yang ada.

Apabila seseorang berkata: "Kecuali sebagian buah yang ditaksir seribu dengan harga jual hari ini, maka hal ini tidak sah, sebab pengecualian itu tidak diketahui jumlahnya dari total buah yang ada. Demikian Al Qadhi Abu Ath-Thayyib merinci masalah ini, dimana pengecualian obyek jual beli itu tidak jelas.

Al Mawardi dalam masalah tersebut berkata: Apabila pengecualian itu dengan harga buah yang dia jual, maka pengecualian itu sah. Apabila pengecualian itu dengan harga pada hari dimana dia menjualnya, maka hal itu tidak boleh. Maksud yang dikehendaki Al Mawardi sama seperti yang diungkapkan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, namun pernyataan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib lebih konkret dan lebih baik.

Cabang: Apabila seseorang berkata: "Aku membeli darimu kain ini dengan sejumlah mata uang dirham ini kecuali lima dirham," maka jual beli dengan pengecualian ini tidak boleh. Ar-Ruyani telah menyampaikan rincian pendapat ini.

Jika seseorang berkata: "Aku menjual satu *Qafiz* (kira-kira enambelas kilogram) dari tumpukan buah ini kecuali satu *Makuukan*," jual beli ini diperbolehkan, karena ukuran keduanya dapat diketahui. Ar-Ruyani telah menyampaikan rincian tersebut.

Cabang: Apabila seseorang berkata: "Aku menjual buah kurma ini kepadamu kecuali kelompok kurma *Ma'qiliy* (kurma mentah; *Hishram*)," jika pembeli dapat melihat kelompok kurma *Ma'qiliy* yang dikecualikan tersebut, maka jual beli tersebut sah, namun jika mereka tidak mengetahui kadar jumlahnya, maka jual

beli itu *fasid* (rusak). Al Mawardi telah menyampaikan rincian tersebut.

Cabang: Apabila seseorang menjual seekor kambing dan dia mengecualikan sejumlah kakinya, Asy-Syafi'i dalam bab *Sharf* (jual beli mata uang) berkata: Tidak boleh dilakukan. Demikian juga apabila dia berkata: "Kecuali kepala dan kedua kaki depannya."

Tidak ada perbedaan, apakah jual beli itu diadakan oleh seorang musafir atau orang yang bertempat tinggal menetap, atau kedua pihak yang mengadakan akad adalah orang-orang yang bertempat tinggal menetap atau musafir. Inilah pendapat Abu Hanifah. Malik berkata seputar hak musafir: Jual beli itu sah. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib telah menyampaikan rincian tersebut.

Cabang: Apabila seseorang menjual kapuk kapas dan dia mengecualikan bijinya, biji Simsim dan mengecualikan ampasnya, atau (menjual) seekor kambing dan dia mengecualikan kulitnya, maka jual beli dalam seluruh obyek jual beli ini batal. Al Mawardi telah menyampaikan rincian ini.

Cabang: Apabila buah dijual, dimana di dalamnya mengandung kadar kewajiban zakat yang disebutkan dalam ...[10](sejumlah bab zakat), tetapi dalam pembahasan jual beli ini hanya akan disebutkan masalah yang relevan dengan konteks jual beli ini.

---

[10] Kosong dalam naskah asli, yang hilang: sejumlah bab zakat. (Al Muthi'i).

Yaitu apabila seseorang berkata: "Aku menjual buah ini kepadamu kecuali kadar kewajiban zakat," jual beli itu boleh dengan syarat, menurut kami dia harus menyebutkan kadar zakatnya, apakah sepuluh atau lima persen?

Malik berkata: Cukup dengan mengetahui kadar zakat menurut *syara'* tanpa harus menyebutkan kadar zakat yang seharusnya dikeluarkan. Ulama madzhab kami menolak hal tersebut, karena jika dia hendak menunaikan zakat dari selain buah tersebut, dalam menjawab masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i *(wajhaani)*:

Pertama, boleh. Karena pembeli dapat menggantikan poisi penjual.

Kedua, Tidak boleh. Karena status dirinya sama seperti wakil. Sehingga apabila pembeli menghabiskan buah tersebut berupa kurma *Ruthab*, dalam menuntutnya untuk mengeluarkan kewajiban zakat tersebut, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i:

Pertama: Sepuluh persen berupa kurma *Tamr*, menurut pendapat yang menyatakan boleh memaksanya untuk membayar zakat selain dari buah tersebut, sehingga status kewajiban zakat itu sebagai pengganti sepuluh persen dari buah kurma *Ruthab* tersebut berupa *Tamr*.

Kedua: Dia dituntut membayar sepuluh persen harga berupa kurma *Ruthab*, menurut pendapat yang menyatakan tidak boleh membayar zakat selain dari kurma *Ruthab* tersebut.

Berdasarkan pendapat ini, jika sepuluh persen harga kurma *Ruthab* itu berkurang dari sepuluh persen harga kurma *Tamr*, maka dalam soal menuntut penjual membayar kekurangan antara

kedua harga tersebut, ada dua jawaban pendapat hasil *takhrij* dari masalah; apakah kewajiban zakat itu dalam bentuk tanggungan atau dengan memperhitungkan barang yang wajib dizakati itu sendiri?

Berdasarkan pendapat yang pertama; pembeli boleh menuntut kekurangan harga tersebut. Sedang berdasarkan pendapat kedua; pembeli tidak berhak menuntut penjual mengembalikan kekurangan tersebut, karena kekuasaannya atas barang tersebut telah hilang. Al Mawardi telah menyampaikan rincian tersebut.

Kemungkinan masalah itu diasumsikan dalam kasus apabila penjual menyuruh pembeli menunaikan zakat. Demikian Ar-Ruyani berpendapat, yang mengutip pendapat Al Mawardi.

Cabang: Tanaman yang daunnya muncul kembali setelah dipetik seperti *Qarth* dan sejenis tanaman *Baqul* lainnya, yang terus-menerus bertambah selamanya, tidak pernah berhenti mengeluarkan pucuknya; apabila tanaman itu dijual sekali panen, maka harus disertai syarat memetiknya.

Jenis tanaman kategori ini tidak memandang apakah tanaman itu muncul pada masa yang banyak terjadi kerusakan (atau tidak) dan tidak pula memandang apakah daun itu sudah layak dikonsumsi (*Buduwwi Ash-Shalaah*) atau belum, karena alasan ditakutkan terjadinya pembauran milik penjual dan pembeli. Al Imam Haramain telah menyampaikan rincian tersebut.

Telah diuraikan dari Al Mawardi, pendapat yang berbeda dengan pendapat Al Imam Haramain. Pernyataan Al Imam Haramain: Selagi tanaman *Baqul* itu terus-menerus bertambah,

(maka) tidak boleh dijual (kecuali dengan syarat memetiknya). Jadi, apabila diasumsikan demikian, maka jawaban yang benar adalah seperti pendapat yang telah disampaikan oleh Al Imam Haramain. Sebagaimana keterangan yang akan disebutkan dalam pernyataan Asy-Syirazi tentang jual beli buah yang dipastikan buah itu mengalami pembauran.

Cabang: Apabila seseorang membeli tanaman yang tidak akan muncul kembali setelah dipetik, baik setelah layak dikonsumsi atau sebelum layak dikonsumsi, maka harus disyaratkan adanya pemetikan.

Menurut dugaanku (As-Subki), boleh membiarkannya sampai waktunya memetik, baik setelah layak dikonsumsi atau sebelum layak dikonsumsi, ini berdasarkan kesepakatan kedua pihak yang mengadakan akad. Sedangkan tambahan yang ditemukan dalam tanaman tersebut menjadi milik pembeli, sama seperti berkembangnya buah tersebut sampai waktunya dipetik yang telah disepakati. Dimana tambahan itu tidak sama dengan tambahan yang terjadi pada tanaman yang muncul kembali penggantinya setelah dipetik. Al Imam Haramain telah menyampaikan rincian tersebut.

Adapun tanaman yang tidak tumbuh kembali penggantinya setelah dipetik; jika tumbuhan itu telah dipetik, maka pembeli memiliki bagian yang tampak dari tanaman tersebut sekaligus akar-akarnya yang tertutupi tanah. Al Imam Haramain telah menyampaikan rincian tersebut.

Menurutku (As-Subki): Berdasarkan keterangan Al Imam Haramain tersebut, muncul masalah baru ketika tanaman itu telah dipanen dan akar-akarnya merusak tanah, seperti tanaman jagung,

pembeli wajib menggali dan meratakan lubang galian yang timbul akibat menggali akar-akar tersebut. Seperti kasus yang telah diuraikan.

Contoh serupa apabila seseorang membeli lahan tanah, maka penjual wajib menggali dan meratakan lubang galian tersebut, sebagaimana keterangan yang juga telah diuraikan. Kami akan menyebutkan dalam masalah pembauran *Rathabah* dari penulis *At-Tatimmah* pendapat yang berbeda dengan pendapat yang telah disampaikan oleh Al Imam Haramain dalam kasus ini, *Insya Allah*.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila kondisi layak dikonsumsi (*Buduwwi Ash-Shalaah*) telah ditemukan dalam sebagian jenis buah dari perkebunan tertentu, maka jual beli jenis buah yang ditemukan dalam perkebunan tersebut boleh dilakukan.

Karena jika kami mengatakan: Jual beli itu tidak boleh kecuali dalam buah yang telah layak dikonsumsi (*Buduwwi Ash-Shalaah*), maka jual beli itu akan mendatangkan kesulitan dan kerugian yang timbul akibat keburukan yang muncul dari kontrak kemitraan (*Musyarakah*).

Seseorang tidak boleh menjual buah yang belum layak dikonsumsi (*Buduwwi Ash-Shalaah*) dari jenis buah yang lain, dan tidak boleh menjual buah yang belum layak konsumsi dari jenis tersebut dari perkebunan yang lain, karena dilarangnya jual beli itu tidak mendatangkan kerugian akibat timbulnya

keburukan yang muncul akibat kontrak kemitraan tersebut.

Apabila kondisi layak dikonsumsi telah ditemukan dalam sebagian jenis buah tersebut dalam perkebunan tertentu, lalu sebagian buah yang belum layak dikonsumsi dijual secara terpisah, tanpa disertai syarat memetiknya, maka dalam menjawab masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i *(wajhaani)*:

Pertama: Jual beli itu boleh dilakukan, karena kami meletakkannya sama seperti hukum kondisi buah yang telah layak dikonsumsi, sehingga menjualnya dengan akad jual beli yang terpisah hukumnya boleh.

Kedua: Tidak boleh dilakukan. Karena buah yang kondisinya belum layak dikonsumsi diletakkan sama seperti hukum kondisi buah yang sudah layak dikonsumsi karena dia melengkapi buah yang telah layak dikonsumsi. Buah itu diperbolehkan menjualnya karena sebagai pelengkap buah yang lain dan tidak boleh menjualnya dengan akad jual beli yang terpisah, sama seperti janin dalam kandungan.

Penjelasan:

Dalam sejumlah uraian tersebut, terhitung ada tiga masalah.

Masalah pertama: Asy-Syafi'i ﷺ dan ulama madzhab kami berkata: Apabila dalam sebagian buah itu telah ditemukan kondisi layak dikonsumsi (*Buduwwi Ash-Shalaah*), maka boleh menjual semuanya. Alasannya adalah karena Allah *Ta'ala* membuat adat

bahwa buah-buahan itu tidak mencapai tahap layak dikonsumsi sekaligus, karena kasih sayangnya (Allah) kepada para hamba-Nya.

Karena jika buah-buahan itu mencapai tahap layak dikonsumsi sekaligus, maka mereka tidak akan pernah sempurna merasakan buah-buahan tersebut, tetapi buah-buahan itu rasanya akan enak jika dimakan secara bertahap.

Jika dalam setiap buah-buahan yang dijual itu disyaratkan harus mencapai tahap matang sendiri, maka dapat dipastikan akan mengandung kerugian. Karena setandan (buah kurma; misalnya) sebagian akan mencapai tahap layak dikonsumsi, sebagian yang lain tidak.

Dan apabila ditunggu hingga buah yang terakhir layak dikonsumsi, maka buah yang pertama kali matang akan berguguran, sehingga hal tersebut akan menyebabkan, buah itu tidak bisa dijual, atau dijual sebiji demi sebiji. Dalam kedua akibat itu mengandung suatu kesempitan dan kesulitan.

Padahal Allah *Ta'ala* telah berfirman:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

"*Dan dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan* " (Qs. Al Hajj [22]: 78). Nabi ﷺ bersabda:

بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ

"*Aku diutus dengan membawa agama yang Haniif (cenderung pada agama yang benar) serta toleran.*"

Asy-Syafi'i ﷺ telah menyebutkan dalam *Al Umm* dari Atha` tentang masalah perkebunan, yang mana di dalamnya ditemukan sebuah pohon kurma, lalu buah kurma itu tampak matang, sementara pada kebun itu masih berupa pentil kurma (*Balh*), dia berkata: Cukuplah baginya apabila telah layak dikonsumsi, maka hendaklah buah di perkebunan kurma itu dijual.

Sepengetahuanku di kalangan para ulama tidak ada perbedaan pendapat dalam hal tidak disyaratkan harus layak dikonsumsi dalam semua obyek jual beli. Mereka hanya tidak sepakat dalam soal besaran jumlah pohon yang telah layak dikonsumsi yang mereka buat sebagai patokan.

Madzhab kami menyatakan *Buduwwi Ash-Shalaah* telah cukup bila ditemukan dalam sebuah pohon kurma, bahkan telah cukup bila ditemukan dalam sebiji kurma muda sebelum berubah menjadi kurma *Ruthab* yang manis rasanya (*Busr*). Tidak ada perbedaan pendapat bahwa pohon selain pohon kurma ketentuan hukumnya sama seperti ketentuan hukum yang berlaku dalam pohon kurma.

Apabila kamu telah mengerti sejumlah uraian ini, maka ulama madzhab kami berkata: Apabila kondisi layak dikonsumsi (*Buduwwi Ash-Shalaah*) telah ditemukan pada sebagian buah kurma tersebut, tidak pada sebagian yang lain, maka untuk mendapatkan jawaban yang sebenarnya perlu dianalisis.

Jika jenisnya berbeda-beda dan ternyata kondisi layak dikonsumsi pada salah satu dari kedua jenis tersebut tidak sama dengan kondisi layak dikonsumsi pada jenis yang lain, bahkan jikalau seseorang menjual kurma *Ruthab* dan anggur matang dalam satu akad, dimana kondisi layak dikonsumsi telah ditemukan dalam salah satu dari kedua jenis tersebut dan tidak ditemukan

dalam sebagian yang lain, maka wajib mencantumkan syarat memetik dalam buah yang kondisinya belum layak dikonsumsi. Tidak ada perbedaan pendapat mengenai syarat tersebut di kalangan ulama kami.

Al Laits bin Sa'id berkata: Jual beli tersebut diperbolehkan, dimana kondisi layak dikonsumsi yang ditemukan dalam sebagian buah itu bisa menjadi tanda layaknya konsumsi untuk semua jenis buah-buahan tersebut yang ada di suatu negeri.

Apabila buah-buahan itu jenis, kelompok buah, perkebunan, akad dan kepemilikannya dimiliki oleh seseorang, maka jual beli itu boleh tanpa disertai syarat memetik, tanpa ada perbedaan pendapat sama sekali.

Apabila satu dari sekian banyak perkara itu berbeda-beda, maka dalam perbedaan tersebut ada beberapa contoh kasus.

Kasus pertama: bentuk kelompoknya yang berbeda. Contohnya seperti kelompok kurma *Ma'qili* (kurma mentah; *Hishram*) dan kurma *Barni* (Kelompok kurma yang berkualitas bagus, bulat-bulat, warnanya merah semu kuning; *Nakhl Barniy*).

Tentang jual beli kelompok kurma yang telah mencapai kondisi layak dikonsumsi dan kelompok kurma yang belum mencapai kondisi layak dikonsumsi dari jenis kelompok kurma tersebut, dalam satu transaksi jual beli, di sini ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i yang masyhur di kalangan dua aliran madzhab Asy-Syafi'i yaitu kelompok ulama Irak dan kelompok ulama Khurasan.

Sama seperti dua pendapat dalam contoh kasus yang sama dalam soal penyerbukan. Pendapat ulama madzhab kami yang paling *shahih* menyatakan: Menurut Ar-Rafi'i bahwa statusnya

sebagai pelengkap (*Tab'iyyah*), ketentuan hukum jual beli ini sama dengan ketentuan hukum penyerbukan buah. Itulah tuntutan yang dikehendaki redaksi Asy-Syirazi ﷺ yang bersifat mutlak.

Yaitu pendapat Ibnu Khairan dan Abi Ali Ath-Thabari, menurut keterangan yang diceritakan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dari mereka berdua. Al Bandaniji sepakat dengan pendapat tersebut. Seperti dimuat dalam keterangan yang dikutip darinya.

Itulah *nash* Asy-Syafi'i, seperti diceritakan oleh Ahmad bin Busyra dari *Al Imlaa`*. Asy-Syafi'i dalam kasus ini berkata: Apabila di sebuah perkebunan itu terdapat kelompok kurma *Barni*, *Ajwah* (kelompok kurma *Tamr* terbaik Madinah) dan *Shaihani* (kelompok kurma yang tandannya panjang, keluar dari kelopaknya dengan sempurna), lalu jenis kurma tersebut telah layak dikonsumsi (*Buduwwi Ash-Shalaah*), maka diperbolehkan menjual semuanya.

Adapun pernyataan Asy-Syafi'i dalam bab *Sharf* (jual beli mata uang), "Apabila kebun itu terdiri dari jenis pohon kurma, anggur atau jenis lainnya, dan sekelompok buah dari kebun tersebut telah layak dikonsumsi, maka boleh menjualnya satu dari kedua kelompok buah itu sesuai dengan kondisinya masing-masing," hal ini tidak bertentangan dengan pendapatnya dalam *Al Imlaa`* tersebut.

Karena kesimpulan redaksi ini adalah dia menjualnya dengan transaksi jual beli yang terpisah. Sedangkan kesimpulan redaksi yang pertama adalah dia menjual bermacam-macam kelompok buah secara garis besar.

Nash Asy-Syafi'i yang dikutip dari *Al Imlaa`* ini redaksinya sangat tegas, tidak dapat lagi diinterpertasikan. Tetapi Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Pendapat ulama fikih Asy-Syafi' yang

shahih adalah yang telah disebutkan oleh Al Qadhi Abu Hamid dalam *Al Jami'* dan Asy-Syafi'i telah me-*nash*-kannya dalam *Al Buwaithi*. Tidak ditemukannya kondisi layak dikonsumsi dalam kelompok buah yang lain. Karena dia secara tegas menyatakan, bahwa kondisi layak dikonsumsi apabila telah ditemukan dalam buah yang keluar di musim panas, ini tidak sama kondisi layak dikonsumsinya dalam buah yang keluar di musim dingin (penghujan). Demikian juga dalam kedua kelompok yang berbeda, sama seperti itu.

Menurutku (As-Subki): Tidak ada argumen yang kuat dalam *nash* ini, karena buah musim panas dan buah musim dingin (penghujan) hanya berbeda soal waktu, dengan perbedaannya yang jelas serta sangat jauh jaraknya, sedangkan dua kelompok dari jenis buah yang sama, umumnya tidak berbeda jauh, jarak kondisi layak dikonsumsinya.

Benar, memang tidak berbeda jauh jarak kondisi layak dikonsumsinya, tetapi jika dua kelompok buah itu diasumsikan berbeda; salah satunya buah musim dingin dan yang lainnya buah musim panas, maka semestinya jawaban yang benar adalah seperti pendapat yang telah disampaikan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib.

Sedangkan kami mengungkapkan dengan istilah "*Buduwwi Ash-Shalaah*" karena *Buduwwi Ash-Shalaah* itu adalah waktu yang menurut perkiraan pada umumnya, adalah waktu dimana buah tersebut aman dari kerusakan. Tidak ragu lagi bahwa antara kondisi layak dikonsumsi pada buah musim dingin dan buah musim panas ada jeda waktu, yang mana pada waktu tersebut tidak dijamin buah itu aman dari kerusakan.

Pernyataan Asy-Syafi'i yang telah disampaikan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib itu adalah, Asy-Syafi'i berkata: Kondisi

layak dikonsumsi jenis buah kurma, apabila sebuah pohon kurma buahnya telah berubah sangat merah atau sangat kuning di sebuah kebun tertentu, maka boleh menjualnya, sekalipun sebagian buah kurma itu buah musim dingin dan sebagian yang lain buah musim panas. Jadi, tidak boleh kecuali seseorang menjual masing-masing dari kedua kelompok buah kurma tersebut sesuai dengan kondisinya.

Kesimpulan dari pernyataan ini adalah, *Buduwwi Ash-Shalaah* itu ditemukan dalam sejenis buah. Adapun jika pernyataan ini ditafsirkan dua jenis yang berbeda, maka penafsiran itu sangat jauh dari kebenaran.

Apabila *Buduwwi Ash-Shalaah* itu ditemukan dalam jenis buah yang sama, maka tidak ada alasan ketika kondisinya semacam ini untuk mengatakan bahwa sebagian kelompok buah (*Buduwwi Ash-Shalaah*) mengikuti sebagian yang lain, sekalipun sebagian di antaranya buah musim dingin dan sebagian yang lain buah musim panas, karena bertentangan dengan *nash* Asy-Syafi'i.

Terkadang hal ini ditinjau dari segi: Bahwa *Buduwwi Ash-Shalaah* dalam jenis buah yang sama itu, merupakan hal yang terlihat dengan jelas, karena keberagaman kelompok buah itu akan mempengaruhi kepastian statusnya mengikuti kelompok yang lain secara mutlak, sebagaimana keterangan yang telah disampaikan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib.

Kepastian status mengikuti dalam soal *Buduwwi Ash-Shalaah* itu, terkadang juga ditinjau dari segi: Bahwa *Buduwwi Ash-Shalaah* dalam keragaman kelompok buah itu dibedakan antara buah yang hampir matang, sehingga kepastian status buahnya, ditetapkan dalam keragaman kelompok buah tersebut, dengan buah yang matangnya belakangan, sehingga kepastian

statusnya mengikuti yang lain dalam soal *Buduwwi Ash-Shalaah,* tidak ditetapkan dalam buah yang matangnya belakangan.

Bahkan keragaman kelompok buah itu sama sekali tidak menjadi fokus perhatian (dalam soal *Buduwwi Ash-Shalaah*), justru yang menjadi fokus perhatian adalah perbedaan masa.

Sehingga misalnya jikalau ada sekelompok buah yang masih mentah (*Ma'qil*) itu di antaranya ada yang ditanam pada musim panas dan ada pula yang ditanam pada musim dingin, maka dalam soal kondisi *Buduwwi Ash-Shalaah* itu, salah satunya tidak mengikuti yang lainnya.

Interpretasi ini hampir mendekati pernyataan Asy-Syafi'i, ini telah disebutkan sebelumnya, dimana ini juga merupakan kesimpulan redaksi tersebut. Kajian fikih itu memang membutuhkan interpretasi tersebut. Dimana tujuan *Buduwwi Ash-Shalaah* dalam kasus ini adalah, aman dari kerusakan, seperti catatan yang telah diuraikan.

Argumen yang menyatakan keragaman kelompok buah itu tidak memiliki pengaruh apapun (dalam soal *Buduwwi Ash-Shalaah*), sekalipun masanya berbeda-beda, bertentangan dengan *nash* Asy-Syafi'i dalam *Al Buwaithi*. Menganalogikan *Buduwwi Ash-Shalaah* dengan proses penyerbukan tidak dapat diikuti, karena fokus perhatian dalam penyerbukan itu berbeda.

Argumen yang menyatakan bahwa keragaman kelompok buah itu berpengaruh secara mutlak, ini bertentangan dengan *nash* Asy-Syafi'i yang dikutip dari *Al Imlaa'*.

Sedang pendapat yang telah Aku (As-Subki) sampaikan ini lebih tepat jika diposisikan sebagai pendapat ketiga. Dimana

dengan pendapat ketiga ini, kesemua *nash* yang telah dikutip dari Asy-Syafi'i berhasil digabungkan.

Mungkin pernyataan Asy-Syafi'i, "Buah musim panas dan buah musim dingin" bisa ditafsirkan dengan dua jenis buah yang berbeda, jika memang tidak ada tafsiran lain yang menolaknya. Ibnu Ashrun berkata: Apabila di sebuah perkebunan ditemukan ada dua jenis buah yang berbeda, dimana kondisi matangnya saling berjauhan masanya, seperti buah musim panas dan buah musim dingin. Kondisi layak dikonsumsinya telah ditemukan dalam buah musim panas, maka buah musim dingin tidak mengikutinya (dalam soal *Buduwwi Ash-Shalaah*). *Wallahu a'lam.*

Yang mengherankan adalah perihal Ibnu Khairan yang lebih memilih berijtihad sendiri dalam menjawab masalah; Apabila sebagian kelompok buah yang beragam itu telah dilakukan proses penyerbukan dan sebagiannya lagi tidak, bahwa kelompok buah yang tidak dilakukan proses penyerbukan padanya tidak mengikuti buah yang telah dilakukan proses penyerbukan.

Dia memilih berijtihad sendiri, bahwa kelompok buah tertentu yang belum mencapai kondisi layak dikonsumsi (*Buduwwi Ash-Shalaah*) itu mengikuti kelompok yang telah mencapai tahap layak dikonsumsi. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib telah meriwayatkan pendapat tersebut darinya dalam dua masalah terakhir. Pendapat tersebut merupakan pendapat yang *masyhur* darinya dalam Masalah pertama.

Telah Aku (As-Subki) uraikan, perbedaan antara proses penyerbukan dengan *Buduwwi Ash-Shalaah* dan fokus perhatiannya yang berbeda. Oleh karena itu, tidak ada kontradiktif antara kedua pernyataan Asy-Syafi'i tersebut.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Bahwa orang yang sepakat dengan pendapatnya, mengambil kesimpulan dengan menyatakan argumen bahwa beragam kelompok buah ini digabungkan dengan beragam buah yang telah layak dalam zakat. Jadi, ketika dari beragam kelompok buah itu ditemukan ada dua *wasaq* (satu *wasaq* sebanding dengan enam puluh *sha*) setengah, dan dari beragam buah zakat yang telah layak dikonsumsi ada dua *wasaq* setengah, maka zakat itu sudah wajib ditunaikan.

Argumen yang telah mereka sebutkan ini terbantah dengan masalah yang telah di-*nash* oleh Asy-Syafi'i ﷺ, yaitu: Buah musim dingin yang bersamaan dengan buah musim panas, maka buah musim dingin dalam *Buduwwi Ash-Shalaah* tidak mengikuti buah musim panas, sekalipun buah musim dingin digabungkan dengan buah musim panas dalam zakat.

Pernyataan Asy-Syirazi yang bersifat mutlak itu menghendaki bahwa tidak ada perbedaan antara apakah ditemukan beragam kelompok buah atau tidak, dimana juga tidak ada perbedaan antara apakah masa tanamnya berbeda atau tidak. Kamu sudah mengetahui maksud yang terkandung dalam pernyataan Asy-Syirazi yang bersifat mutlak tersebut.

Pernyataan Asy-Syirazi: "Seseorang tidak boleh menjual buah dari jenis lain yang belum mencapai kondisi layak dikonsumsi". Aku (As-Subki) telah mengemukakan bahwa hal tersebut tidak ada perbedaan di kalangan madzhab kami. Hanya saja Al Laits bin Sa'id berbeda pendapat dalam kasus tersebut. Namun, ulama madzhab kami membantah pendapatnya dengan argumen, bahwa jika hal itu boleh dilakukan, tentunya pasti boleh menjual anggur sebelum berubah warnanya menjadi sangat merah, sedangkan ini bertentangan dengan hadits yang *shahih*.

Kasus kedua: Perkebunan buah tersebut berbeda-beda, sebagaimana kondisi ketika layak dikonsumsi itu ditemukan dalam buah yang sejenis dalam satu perkebunan, dan dia memiliki perkebunan yang lain, yang di dalamnya ditemukan jenis sama yang belum mencapai kondisi layak dikonsumsi, lalu dia menjual buah sejenis dalam dua perkebunan yang berbeda tersebut dalam satu transaksi jual beli, maka pendapat madzhab Asy-Syafi'i yang *masyhur* menyatakan, bahwa jual beli itu tidak sah. Ditambah kondisi layak dikonsumsi yang ditemukan dalam salah satu dari kedua perkebunan itu berbeda dengan kondisi layak dikonsumsi pada perkebunan yang lain.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib menyatakan bahwa dalam kasus jual beli tersebut, tidak ada perbedaan pendapat. Al Mawardi dan semua kelompok ulama Irak sepakat dengan pendapat tersebut.

Al Imam Haramain lebih cenderung sepakat dengan perbedaan pendapat yang disampaikan oleh kelompok ulama Irak tersebut, bahkan jika waktu tanamnya itu tidak saling berjauhan dan tidak ada pemisah antara kedua perkebunan itu kecuali pagar keliling.

Karena argumen itulah, Al Ghazali menetapkan dua pendapat yang berbeda dalam masalah ini, karena dia mengambil dari hasil pemahaman fikih Al Imam Haramain. Ar-Rafi'i mengikuti jejak Al Ghazali. Namun kesimpulan *nash* Asy-Syafi'i mendukung pendapat yang telah disampaikan kelompok ulama Irak.

Karena, Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan *Al Hawawith* berkata: "Sejumlah perkebunan" berbeda-beda (sesuai dengan letak georafisnya) seperti di Tihamah, Najed dan Saqif. Karena penyerbukan setiap kawasan itu bergerak mundur sesuai dengan

ukuran temperatur panas dan dinginnya dan juga sesuai dengan letak geografisnya yang terpisah, seperti yang telah Allah tentukan.

Jadi, apabila seseorang menjual sebuah kebun di antara perkebunan tersebut, yang tidak pernah dilakukan proses penyerbukan, maka buahnya menjadi milik pembeli, walaupun selain pembeli telah melakukan proses penyerbukan, karena hukum kepemilikan buah itu ditentukan berdasarkan penyerbukan tersebut, bukan berdasarkan yang lainnya. Karena itu, satu dari sekian perkebunan tersebut tidak boleh dijual sampai masing-masing nampak layak dikonsumsi (matang).

Apabila yang layak dikonsumsi berada pada kebun lain, baik pohon kurma seseorang itu jumlahnya sedikit atau banyak, letak pohon kurma itu dalam satu pagar dan satu pohon kurma lainnya di luar pagar sebidang tanah itu, dan salah satunya telah layak dikonsumsi, maka boleh menjual semua kebon kurma tersebut.

Apabila di sampingnya ada kebun lain miliknya atau milik orang lain, lalu kebun yang lain yang berada di sampingnya itu telah mencapai kondisi layak dikonsumsi, maka tidak boleh menjual buah perkebunannya, sebab telah tiba masa penjualan buah kebun yang ada di sampingnya tersebut. Ini merupakan pernyataan Asy-Syafi'i ﷺ.

Pernyataan tersebut secara tegas menyatakan tidak adanya status mengikuti dalam soal *Buduwwi Ash-Shalaah* apabila kebun dan kepemilikannya berbeda. Dan terlihat kesimpulanya, bahwa tidak adanya status mengikuti (dalam soal *Buduwwi Ash-Shalaah*) hanya terjadi di saat adanya perbedaan lokasi kebun.

Apabila pernyataannya dipenggal pada pernyataan: "Kebun yang lain," maka di dalam penjelasannya yang telah disebutkan itu

tersimpan sejumlah pembahasan yang mengarah kepada pemberlakuan ketentuan hukum tersebut dalam kebun lain yang masih menjadi miliknya. *Wallahu a'lam.*

Apabila kita berpegang pada pendapat yang *masyhur*, lalu dia menjual sejumlah kebun tersebut, maka wajib mensyaratkan pemetikan pada kebun yang belum mencapai kondisi layak dikonsumsi. Apabila dia menjualnya secara mutlak, maka jual beli kebun yang belum mencapai kondisi layak dikonsumsi batal, sedang jual beli kebun yang sudah mencapai kondisi layak dikonsumsi ada dua pendapat Asy-Syafi'i dalam soal pemisahan akad. Al Mawardi telah menyampaikan rincian tersebut.

Adapun kebun yang belum mencapai kondisi layak dikonsumsi dijual dengan transaksi jual beli yang terpisah, sementara di dalam kebun yang berada di sampingnya telah ditemukan kondisi layak dikonsumsi. Telah diuraikan dimuka bahwa pernyataan Ar-Rafi'i menghendaki terjadinya perbedaan pendapat dalam kasus jual beli tersebut. Sepengetahuanku (As-Subki) tidak ada yang menyatakan terjadinya perbedaan pendapat dalam kasus jual beli tersebut selain Ar-Rafi'i.

Segolongan ulama secara tegas menyatakan sepakat dengan pendapat sebaliknya dari pendapat Ar-Rafi'i. Al Imam Haramain berkata: Menurut pendapatku sejumlah pendapat yang telah diriwayatkan, sepakat menyatakan sebaliknya. Pendapat tersebut mengarah pada pertimbangan yang telah disebutkan oleh kelompok ulama Irak, yaitu mempertimbangkan aspek tunggalnya perkebunan tersebut.

Kasus ketiga: Akad jual belinya berbeda-beda, sementara yang lainnya sama. Seperti kasus apabila kondisi layak dikonsumsi ditemukan dalam kelompok buah tertentu, lalu seseorang menjual

secara terpisah sebagian buah yang belum mencapai kondisi layak dikonsumsi dari kelompok buah tersebut dalam sebuah kebun tertentu, tanpa disertai syarat memetiknya. Dalam jawaban masalah ini, ada dua pendapat masyhur di kalangan dua aliran madzhab Asy-Syafi'i, yaitu kelompok ulama Irak dan kelompok ulama Khurasan.

Sebagian mereka berpendapat: Dalam hal ini, ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pertama, jual beli itu boleh, tanpa disertai syarat memetiknya, sesuai dengan argumen yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi.

Kedua, yaitu pendapat yang *shahih* menurut Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Ibnu Ashrun, dan Ar-Rafi'i, bahwa jual beli itu tidak sah (tidak diperbolehkan). Sedang Al Qadhi Husain menyusun kedua pendapat ini berdasarkan kedua pendapat dalam masalah apabila seseorang menggabungkan dua kelompok buah yang berbeda dalam satu transaksi jual beli. Apabila kami mengatakan: Dalam kasus tersebut buah yang belum mencapai kondisi layak dikonsumsi statusnya tidak mengikuti (buah yang telah layak dikonsumsi), maka bahkan terlebih juga dalam dua kelompok buah yang berbeda ini. Jika tidak demikian, maka di dalam masalah tersebut terdapat dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Cabang: Apabila seseorang berkata: "Aku menjual kepadamu kebun ini seharga sekian dan kebun ini seharga sekian," kesimpulan yang tampak dari redaksi tersebut adalah, bahwa hukumnya juga demikian, karena memperhatikan penyebutan harga barang secara rinci.

Ibnu Ar-Rif'ah memperbolehkan dalam kasus ini, dengan menyebut pendapat yang menyatakan sepakat tentang sahnya jual beli ini. Sebagaimana pendapat dalam masalah apabila seseorang berkata: "Aku menjual kepadamu barang ini seharga satu dirham dan aku menyewakan kepadamu barang ini sebesar satu dirham yang lain," lalu pihak lawan bicara berkata: "Aku menerima keduanya," karena memperhatikan *shighat* qabul secara serentak.

Kasus keempat: Kepemilikan berbeda-beda, sedang jenis, kelompok buah dan kebunnya sama. Ada satu pendapat yang mengatakan: Jual beli dalam kasus ini boleh bagi orang dimana kondisi layak dikonsumsi ditemukan dalam miliknya, karena memperhatikan tunggalnya perkebunan, sebab karakteristik tunggal kebunnya adalah sama dimana juga kondisi layak dikonsumsi (*Buduwwi Ash-Shalaah*) telah ditemukan dalam kelompok buah tersebut secara garis besar.

Atau juga dikatakan bahwa jual beli dalam kasus ini tidak boleh dilakukan, karena memperhatikan obyek jual beli itu sendiri. Di dalam kasus keempat ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Kamu telah mengetahui dalam kasus ketiga, bahwa pendapat *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i menyatakan tidak boleh, karena memperhatikan aspek pemisahan akad obyek jual beli yang belum mencapai tahap layak dikonsumsi, sementara kepemilikannya tunggal. Di dalam kasus keempat ini lebih tepat untuk dikatakan tidak boleh.

Ar-Rafi'i ﷺ berkata: *Qiyas* dengan menyebutkan dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam kasus keempat ini, ketika kebunnya itu satu dan berbeda kepemilikannya, kedua pendapat yang berbeda dalam soal penyerbukan juga menyatakan demikian, sekalipun kedua aspek tersebut sama sekali tidak pernah

disebutkan. Namun kesimpulannya adalah, bahwa kepemilikan tunggal itu tidak menjadi aspek yang dipertimbangkan dalam kedua kasus tersebut.

Kasus kelima: Kebun dan kelompok buah berbeda-beda, yang lainnya sama. Pernyataan Ar-Rafi'i memberikan kepastian berlakunya perbedaan pendapat dalam kasus semacam itu. Aku tidak melihat selain Ar-Rafi'i berpendapat demikian, bagaimanapun diasumsikan, menjadi pendapat *shahih* ulama madzhab kami menyatakan, bahwa tidak ada status mengikuti (maksudnya yang satu mengikuti yang lainnya) dalam soal *Buduwwi Ash-Shalaah* ketika jumlah kebunnya banyak, bahkan terlebih ketika jumlah kebun dan kelompok buahnya banyak.

Kasus keenam: Kebun, kelompok buah, dan akad berbeda-beda (lebih dari satu), lalu kelompok buah yang belum mencapai kondisi layak dikonsumsi dari salah satu kedua kebun itu dijual secara terpisah, hal ini berpegangan pada aspek *Buduwwi Ash-Shalaah* yang ditemukan dalam kelompok buah yang lain, dari kebun lainnya yang juga belum mencapai tahap *Buduwwi Ash-Shalaah*.

Pernyataan Ar-Rafi'i juga memastikan berlakunya *khilaf* ulama dalam kasus ini, dimana pemberlakuan *khilaf* dalam kasus ini, sebenarnya jauh dari kebenaran. Al Imam Haramain berkata: Para ulama kami tidak pernah berbeda pendapat dalam kasus ini, menjadi tidak bisa dikatakan: Waktu jual beli itu adalah, waktu ditemukannya kondisi layak dikonsumsi, sehingga buah-buahan yang menjadi obyek jual beli diposisikan seakan-akan buah-buahan itu telah layak dikonsumsi semuanya, sama sekali tidak ada seorangpun yang menyatakan pendapat demikian.

Seolah-olah argumen itu menetapkan Ar-Rafi'i harus mengeneralisir pernyataan tersebut dimana dia tidak perlu menyebutkan setiap kasus itu secara terpisah. *Wallahu a'lam.*

Kasus ketujuh: Kebun berbeda-beda, jumlah akad lebih dari satu, serta yang lainnya sama. Penjelasannya telah diuraikan pada bagian akhir Kasus kedua.

Inilah ketujuh kasus tersebut (apabila jenis, kelompok buah, kebun, akad, dan kepemilikan buah berbeda-beda). Sebelumnya telah dikemukakan dua kasus, yaitu apabila semuanya sama dan apabila jenisnya berbeda-beda, menjadi semuanya ada sembilan.

Perlu diketahui bahwa kasus-kasus yang mungkin terjadi karena perbedaan dalam hal tersebut (jenis, kelompok buah, kebun, akad, dan kepemilikan buah) ada enam belas kasus. Sembilan kasus adalah yang telah disebutkan ini dan tujuh kasus yang lain; *Pertama,* semuanya sama. *Kedua,* jenisnya berbeda-beda. *Ketiga,* Kelompok buah berbeda-beda. *Keempat,* kebunnya berbeda-beda. *Kelima,* akadnya berbeda-beda. *Keenam,* kepemilikannya berbeda-beda. *Ketujuh,* kelompok dan kebunnya berbeda-beda. Inilah tujuh kasus yang telah dikemukakan.

Kasus kedelapan: Kelompok buah dan akadnya yang berbeda-beda. Lalu pemilik kebun menjual kelompok buah yang belum mencapai kondisi layak dikonsumsi secara terpisah, karena berpegangan pada aspek *Buduwwi Ash-Shalaah* yang ditemukan dalam kelompok buah lain yang menjadi miliknya.

Telah diuraikan sebelumnya pendapat *shahih* dari ulama madzhab Asy-Syafi'i, saat akadnya berjumlah lebih dari satu, yaitu, tidak adanya status mengikuti dalam soal *Buduwwi Ash-Shalaah.* Bahkan dalam kasus ini pun harusnya demikian.

Mungkin juga dalam kasus ini diberlakukan perbedaan pendapat, apabila kita memposisikan dua kelompok buah itu seperti sekelompok buah yang sama, dimana pernyataan mereka yang bersifat mutlak memberi kepastian hal tersebut. Tetapi Al Faurani sepakat, bahwa hukumnya tidak sama seperti hukum yang diberlakukan dalam soal proses penyerbukan. Begitu pula pernyataan Al Ghazali dalam *Al Basiith* yang juga menuntut demikian. Telah diuraikan dalam proses penyerbukan (*Ta`biir*) pembahasan seputar pemberlakuan perbedaan pendapat tersebut, menjadi perbedaan pendapat di dalam kasus penyerbukan itu bisa dianalisis kembali.

Kasus kesembilan: Kelompok buah dan kepemilikannya berbeda-beda, dimana akadnya tunggal. Sebagimana kasus apabila seseorang menjual sekelompok buah tertentu atas nama dirinya sendiri dan (menjual) sekelompok buah yang lain atas nama pihak yang mewakilkannya, di dalam sebuah kebun yang sama; yang salah satunya telah mencapai kondisi layak dikonsumsi, sementara kelompok buah yang lain belum mencapai kondisi layak dikonsumsi, dan kami mengatakan: Bahwa akad jumlahnya tidak boleh lebih dari satu, dimana kami juga menyusunnya berdasarkan argumen bahwa kelompok buah semacam ini adalah obyek jual beli yang boleh dilakukan akad, lantas apakah jual beli itu boleh tanpa disertai syarat memetiknya, karena berpegangan pada aspek bahwa akad jual beli bisa tunggal atau tidak, sebab hal ini berpegangan pada jumlah kepemilikan yang lebih dari satu? Aku (As-Subki) tidak melihat ada metode *Naql* (memindah secara silang dua jawaban yang berbeda dari dua masalah yang memiliki kemiripan tersebut) dalam kasus ini.

Kasus kesepuluh: Kebun dan akad yang berbeda-beda. Dimana seseorang memisahkan jual beli buah yang belum

mencapai kondisi layak dikonsumsi dari kebun miliknya, karena berpegangan pada aspek *Buduwwi Ash-Shalaah* yang ditemukan dalam kelompok buah tersebut dari kebun miliknya yang lain. Jawabannya telah diuraikan dimuka.

Kasus kesebelas: Kebun dan kepemilikan buah yang berbeda-beda. Dimana seseorang menjual sekelompok buah dari kebun miliknya atas nama dirinya sendiri dan atas nama pihak yang mewakilkannya dalam kelompok buah tersebut dari kebun yang lain. Kondisi layak dikonsumsi ditemukan dalam salah satu dari kedua tersebut, tidak dalam kebun yang lain. Kami menyatakan asal masalah kasus jual beli seperti ini diperbolehkan, namun sepengetahuanku (As-Subki) tidak ditemukan dalam kasus itu, metode *Naql* (memindah secara silang dua jawaban dari dua masalah yang memiliki kemiripan tersebut).

Kasus keduabelas: Akad dan kepemilikan buah itu berbeda-beda. Dimana seseorang menjual buah yang belum mencapai kondisi layak dikonsumsi, karena berpegangan pada kondisi layak dikonsumsi yang ditemukan dalam milik selain dirinya, dari kelompok yang sama dalam kebun tersebut. Namun sepengetahuanku (As-Subki) tidak ditemukan metode *Naql* (memindah secara silang dua jawaban dari dua masalah yang memiliki kemiripan tersebut) dalam kasus ini.

Kasus ketigabelas: Kelompok buah tunggal serta ketiga hal lainnya yang berbeda-beda. Dimana seseorang menjual kelompok buah tertentu secara terpisah, karena berpegangan pada kondisi layak dikonsumsi yang ditemukan dalam kelompok buah yang lain dari kebun orang lain, apabila pendapat yang telah dikemukakan dari Ar-Rafi'i dalam hal bolehnya menjual salah satu dari kedua kebun itu secara terpisah, maka mungkin sekali dalam contoh

kasus ini juga ada perbedaan pendapat. Pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i yang *shahih* adalah tidak boleh dilakukan.

Kasus keempatbelas: Kebunnya tunggal serta ketiga hal lainnya yang berbeda-beda. Dimana seseorang menjual kelompok buah tertentu, karena berpegangan pada kondisi layak dikonsumsi yang ditemukan dalam kelompok buah yang lain dari milik selain dirinya dalam kebun tersebut, maka mungkin sekali dalam contoh kasus ini juga ada perbedaan pendapat. Pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i yang *shahih* adalah tidak boleh dilakukan.

Kasus kelimabelas: Akadnya tunggal serta ketiga hal yang lainnya berbeda-beda.

Kasus keenambelas: Kepemilikan buah itu tunggal serta ketiga hal yang lainnya berbeda-beda. Sepengetahuanku (As-Subki) dalam kedua kasus tersebut tidak ditemukan metode *Naql* (memindah secara silang dua jawaban dari dua masalah yang memiliki kemiripan tersebut). Dimana telah jelas, bahwa jawaban hasil *takhrij* kedua masalah tersebut seperti jawaban yang telah diuraikan. *Wallahu a'lam.*

Sedangkan pendapat madzhab dalam kesemua contoh kasus ini adalah tidak adanya status mengikuti dalam *Buduwwi Ash-Shalaah* kecuali dalam contoh kasus, apabila semuanya serba tunggal. Sehingga jual beli itu boleh tanpa ada *khilaf* ulama. Atau yang berbeda hanya kelompok buahnya saja, maka dalam mengunggulkannya ada *khilaf* ulama, seperti keterangan yang telah diuraikan.

Sedang contoh kasus, seluruhnya sisa hal di atas; harus menyertakan syarat memetik buah yang belum mencapai kondisi layak dikonsumsi, adakalanya hal ini telah disepakati oleh ulama

madzhab Asy-Syafi'i atau pun ini menurut madzhab kami yang *shahih. Wallahu a'lam.*

Pelajaran penting: Argumen yang perlu diperhatikan dalam seluruh masalah ini, apakah hal ini semua karena kontrak kemitraan (*Musyarakah*)? Atau karena sulitnya membedakan hak kepemilikan?

Pernyataan jumhur ulama memberi kepastian hal yang pertama. Tidak ada perbedaan dalam semua ketentuan yang telah kami sebutkan antara buah dan tanaman, sekalipun banyak dari kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i di saat mereka membicarakan masalah tersebut hanya menyebutkan soal kebun dan buah-buahan saja. Itu semua tidak lain karena didasari argumen yang cukup menyebutkan sebagian dari setiap pembahasan masalah yang hampir sama.

Di antara ulama yang secara tegas menyebutkan pembahasan masalah tanaman-tanaman itu adalah penulis *At-Tatimmah*. Dia berkata: Apabila sebagian bulir yang ada telah ditemukan mengeras, maka tanaman itu sama seperti buah-buahan ketika kondisi layak dikonsumsi ditemukan dalam sebagian buah-buahan tersebut. Tetapi dia merinci *qiyas* tersebut dalam menjawab masalah apabila semua biji-bijan itu telah terbentuk dalam bulir.

Namun, kesimpulan yang tampak dari redaksi tersebut adalah terbentuknya biji-bijian dalam bulir dari tanaman itu bukanlah sebagai persyaratan, karena jika sebagian biji telah terbentuk dalam bulir, mengeras, dan sebagiannya hingga saat jual beli berupa daun yang masih muda (*Baql*), maka menurut *qiyas* dalam lingkup madzhab Asy-Syafi'i, orang tersebut boleh menjualnya.

Namun ada kemungkinan hal ini ditafsirkan: Dalam kasus ini terjadi perbedaan pendapat seperti dalam kasus apabila mayang kurma telah keluar setelah akad jual beli, apakah dia boleh menjual buah yang telah dilakukan proses penyerbukan pada saat jual beli itu tengah berlangsung.

Jika seseorang menjual buah semangka yang masih berada di sejumlah pohonnya setelah tampak matang dan tiba waktunya memanen, maka jual beli itu boleh dilakukan secara mutlak dan disertai syarat membiarkannya sampai tiba waktunya dipetik (*Tabqiyah*), sama seperti buah-buahan yang lain, hingga sekalipun seseorang hanya menemukan sebuah semangka yang telah tiba waktunya dipetik dari sekian luas tanah, yang ditanami buah semangka, dan dia menjual semua buah semangka, maka jual beli itu hukumnya boleh. Seluruh buah yang ada, termasuk dalam akad jual beli tersebut, dimana dia dibiarkan hingga buah yang masih pentil menyusul buah yang telah besar. Inilah rincian yang disampaikan oleh penulis *At-Tatimmah*.

Tidak boleh menjual sejenis wortel (*Jizar*), jenis tumbuhan *Salaq* (tumbuhan yang daunnya panjang-panjang dan akarnya menjorok ke dalam tanah, daunnya selalu muda dan baru yang dapat dikonsumsi setelah dimasak), dan buah lobak *(fujl)* di dalam tanah, karena obyek jual belinya tertutupi dan tidak diketahui.

Berbeda dengan obyek akad yang tidak bisa dilihat (*Gha`ib*), karena tidak mungkin melihatnya kecuali dengan menggalinya. Sedangkan penggalian itu merupakan sebuah cacat dalam tumbuhan jenis wortel (*Jizar*), jenis tumbuhan *Salaq* (tumbuhan yang daunnya panjang-panjang dan akarnya menjorok ke dalam tanah, daunnya selalu muda dan baru dia dapat dikonsumsi setelah dimasak), dan buah lobak *(fujl)*. Demikian

rincian yang dipaparkan oleh penulis *At-Tatimmah* dan ulama lainnya..

Jual beli *Qabith*[11] (jenis sayuran) di dalam tanah hukumnya boleh dengan syarat memetiknya, jika belum mencapai ukuran yang menjadi tujuan utama mengambilnya. Apabila telah mencapai ukuran tersebut, maka jual belinya boleh dilakukan secara mutlak dan boleh juga dengan disertai syarat membiarkannya, dimana penjual boleh membiarkannya hingga yang tanaman yang kecil menyusul menjadi besar, sama seperti oyong (sejenis mentimun)dan terong, karena obyek jual beli yang menjadi tujuan utama bisa dilihat. Yang tertutupi tanah hanyalah akar-akarnya, yang bukan menjadi tujuan (maksud) pembeliannya. Penulis *At-Tatimmah* telah menyampaikan rincian tersebut.

Tanaman sejenis lobak *(siljam)*, apabila bagian terbesarnya bisa dilihat, maka statusnya sama seperti *Qabith*. Apabila bagian terbesarnya terpendam dalam tanah, maka statusnya seperti jenis tumbuhan *Salaq* dan buah lobak *(fujl)*. Al Mutawalli juga telah menyampaikan rincian tersebut dalam *At-Tatimmah*.

Cabang: Apabila seseorang menjual sejenis buah semangka, oyong, mentimun, terong *(al bandzanij)*, dan tanaman serupa lainnya, secara terpisah dari tangkainya, maka untuk mendapatkan jawaban yang sebenarnya perlu dianalisa; Jika jual beli itu sebelum matang (layak dikonsumsi) ditemukan dalam sejumlah tanaman tersebut, maka jual beli itu tidak boleh dilakukan kecuali disertai syarat memetiknya.

---

[11] Demikian dalam pasal ini ditulis berulang-ulang, aku menduganya adalah *Qunnabiith*, yaitu kata yang berasal dari bahasa suku Samiy, yang diserap menjadi bahasa arab, orang kebanyakan menyebutnya dengan istilah *Kamabiit*. (Al Muthi'i).

Jika jual beli itu berlangsung sesudah *Buduwwi Ash-Shalaah* ditemukan dalam sebagian jenis tanaman tersebut, maka boleh menjual semua jenis buah tanaman tersebut yang masih tertutupi bunga *(qaddah)* tanpa disertai syarat memetiknya, karena buah jenis tanaman tersebut sama dengan buah yang masih di pohon, menjadi status hukumnya sama seperti hukum yang diberlakukan dalam buah di pohon. Inilah rincian yang disampaikan oleh penulis *Al Iistiqsha`*.

Cabang: Dalam sebagian jenis buah tanaman yang telah disebutkan di atas, tidak boleh menjual sesuatu yang telah keluar, maksudnya adalah, buah atau kembang, atau yang akan keluar sesudah berlangsungnya jual beli tersebut, yang termasuk dalam semusim. Ini pendapat Abu Hanifah dan Ahmad. Malik berkata: Hal itu boleh dilakukan.

Cabang: Tidak ada perbedaan pendapat bahwa dalam jenis tanaman tersebut harus sudah ditemukan kondisi layak dikonsumsi. Pendapat Al Ghazali: "Ulama fikih Asy-Syafi'i sepakat bahwa waktu ditemukannya kondisi layak dikonsumsi telah cukup," pendapat ini digiring kepada makna, sesudah ditemukan kondisi layak dikonsumsi. Ini juga yang dikehendaki dalam soal memposisikan telah tiba waktu proses penyerbukan sama seperti posisi penyerbukan.

Aku (As-Subki) membuat catatan itu, agar tidak terjadi kesalahpahaman tentang pertimbangan tiba waktunya layak konsumsi, bahwa tidak disyaratkan ditemukannya kondisi layak dikonsumsi sesudah tiba waktu layak dikonsumsi, tidak ada seorang pun yang mengatakan pendapat ini.

Al Ghazali menyampaikan redaksi ini secara mutlak, karena menurut pertimbangan adat, bahwa waktu tersebut apabila telah tiba, tentunya *Buduwwi Ash-Shalaah* itu pasti ditemukan dalam sebagian tanaman tersebut. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Apabila ada dua perkebunan yang ditanami sejenis tanaman, lalu kondisi layak dikonsumsi telah ditemukan salah satu dari kedua perkebunan tersebut, Al Abdari berkata: Kondisi layak dikonsumsi tersebut bukanlah ukuran layak dikonsumsi bagi perkebunan yang lain, dimana boleh menjual perkebunan yang telah ditemukan layak dikonsumsi ini secara terpisah, tanpa perkebunan yang lain. Pendapat madzhab kami, bahwa tidak ada *khilaf* ulama dalam soal jual beli tersebut. Ini merupakan pendapat Al Abdari dalam *Al Kifayah.*

Dia menyebutkan pendapat tersebut untuk menjelaskan hukum kasus yang sama (sejenis) dalam pohon kurma. Jika menurutnya, bahwa di dalam pohon kurma itu juga tidak terjadi perbedaan pendapat. Pendapat ini merupakan pendapat madzhab Asy-Syafi'i yang masyhur serta sesuai dengan pendapat kelompok ulama Irak, seperti keterangan yang telah diuraikan.

Sedangkan jika pendapat ini hanya berlaku khusus dalam jenis tanaman, maka pendapat tersebut perlu dipisahkan. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Dari pernyataan sebagian ulama madzhab kami tersebut, terkadang dipahami bahwa sebagian di antara mereka ada yang menyampaikan argumen dengan mempertimbangkan tibanya waktu *Buduwwi Ash-Shalaah* atau tibanya waktu

penyerbukan. Mereka meletakkan argumen tersebut sebagai pengganti penyerbukan.

Maka maksudnya adalah, apabila kelompok buah kurma itu tunggal dan akad jual beli berbeda-beda (lebih dari sekali transaksi), atau sebaliknya, di samping telah terjadinya proses penyerbukan dalam sejumlah kelompok buah tersebut.

Adapun pertimbangan tibanya waktu penyerbukan tanpa disertai proses penyerbukan sama sekali, tidak ada seorangpun ulama madzhab Asy-Syafi'i yang menyatakan pendapat ini, demikian juga dalam soal *Buduwwi Ash-Shalaah*. *Wallahu a'lam.*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila seseorang membeli tanaman atau buah setelah ditemukan kondisi layak dikonsumsi (*Buduwwi Ash-Shalaah*), maka dia tidak boleh dipaksa memetiknya sebelum tibanya masa panen dan memetiknya. Karena adat yang berlaku dalam tanaman atau buah, dibiarkan sampai waktunya memanen dan memetiknya. Jadi, dia tidak boleh dipaksa memindahkannya ke tempat lain sebelum tiba masanya.

Sebagaimana pendapat kami dalam kasus, apabila seseorang membeli barang pada malam hari, maka dia tidak boleh dipaksa memindahkannya kecuali pada siang hari.

Apabila buah atau tanaman itu perlu dilakukan penyiraman, maka tentunya penjual harus memberikan kesempatan tersebut, karena penjual wajib menyerahkannya ketika tiba waktunya dipetik dan

memanen. Di saat penyerahan itu tidak bisa dilakukan kecuali dengan dilakukan penyiraman, sehingga dia harus memberikan kesempatan untuk menyirami tanaman tersebut.

Penjelasan:

Ulama fikih Asy-Syafi'i sepakat, bahwa penjual wajib *takhliyah* (melepaskan kekuasaannya dan kemungkinan memanfaatkannya) sampai tiba masanya panen dalam konteks tanaman, dan (tiba masanya) memetik dalam konteks buah.

Ulama yang berbeda pendapat dalam masalah ini adalah Abu Hanifah ﷺ. Sebab dia berpendapat: Jual beli buah dengan *shighat* mutlak, diletakkan sama seperti jual beli yang disertai syarat memetiknya, dimana pembeli wajib memetiknya seketika itu juga.

Ulasan pembahasan perbedaan pendapat dengan Abu Hanifah sebelumnya telah diuraikan, dimana kami juga telah menjelaskan dalam pembahasan terdahulu tentang adat yang dijadikan pertimbangan hukum dan adat yang tidak dapat dijadikan pertimbangan hukum. Singkatnya, argumen yang mereka gunakan, yaitu argumen yang lebih baik untuk diungkapkan di sini, bahwa akibat hukum yang ditetapkan oleh *syara'* adalah melepaskan kekuasaan penjual.

Ulama madzhab kami menjawab dengan argumen, bahwa hukum asal pelepasan kekuasaan penjual itu terucapkan, sedang mekanismenya diambil dari adat kebiasaan yang berlaku, sesuai dengan dalil *qiyas* yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ. Yaitu apabila seseorang membeli makanan atau barang pada malam

hari, maka dia tidak boleh dipaksa memindahkannya ke tempat lain kecuali pada siang hari.

Adapun soal penyiraman, mayoritas dari kalangan ulama madzhab kami menetapkannya dibebankan kepada penjual, dimana mereka juga meletakkannya sebagai bagian dari kesempurnaan penyerahan obyek akad tersebut. Segolongan ulama madzhab kami yang lain memastikan penyiraman itu harus dilakukan.

Al Qadhi Husain berkata: Di dalam kasus jual beli ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i *(wajhaani)*:

Pertama, penyiraman dibebankan kepada pembeli, karena buah itu menjadi miliknya.

Kedua, penyiraman dibebankan kepada penjual. Karena buah itu masih menyatu dengan miliknya.

Al Qadhi Husain berkata: Bisa juga dikatakan: Dalam kasus jual beli ini, berlaku dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, yang dibangun berdasarkan asal masalah; apabila bencana menerpa buah tersebut setelah dilakukan penyerahan obyek akad. Jika kita mengatakan: Apabila kerusakan buah itu termasuk resiko yang harus ditanggung pembeli, maka penyiraman dibebankan kepada pembeli. Sedang jika kita mengatakan: bahwa hal itu termasuk resiko yang harus ditanggung penjual, maka penyiraman itu dibebankan kepada penjual.

Menurutku (As-Subki): Demikian pula, Asy-Syasyi dalam *Al Hilyah* yang menyampaikan dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i dalam menetapkan kewajiban menyiram atas penjual. Dia meletakkan asal muasal kedua pendapat tersebut, bahwa itu

merupakan dua pendapat Asy-Syafi'i (*Qaulaani*) dalam masalah meletakkan tanggung jawab kerusakan akibat bencana.

Namun madzhab dalam *qaul jadid*, menandaskan bahwa kerusakan akibat bencana itu termasuk resiko yang harus ditanggung pembeli. Sedang pendapat madzhab kami menegaskan bahwa penyiraman itu menjadi tanggung jawab penjual.

pendapat tersebut termasuk kesimpulan singkat yang diperlihatkan dari madzhab dalam *qaul qadim*. Sebagaimana akan diketahui *Insya Allah*.

Ulama madzhab kami menyatakan secara mutlak adanya kewajiban melakukan penyiraman, tentunya hal itu apabila penjual menjualnya secara mutlak atau disertai syarat membiarkannya sampai waktunya dipetik (*Tabqiyah*).

Adapun jika dia menjualnya dengan syarat memetiknya, baik setelah maupun sebelum ditemukan kondisi layak dikonsumsi dalam buah tersebut, maka tidak ada kewajiban melakukan penyiraman (atas penjual).

Pendapat tersebut didukung oleh pernyataan mereka dalam soal meletakkan tanggung jawab kerusakan akibat bencana. Mereka menyampaikan pendapat yang memastikan (tidak ada pendapat lain) dari Al Qaffal dalam kasus apabila penjual menjualnya dengan syarat memetiknya, bahwa kerusakan akibat bencana itu termasuk resiko yang harus ditanggung pembeli.

Mereka menyatakan: Karena dalam konteks jual beli ini, tidak ada kewajiban melakukan penyiraman dari pihak penjual. Pengambilan kesimpulan hukum berdasarkan pendapat terakhir ini dan tidak ditemukannya penolakan pendapat tersebut,

menegaskan bahwa masalah itu merupakan obyek yang disepakati dalam lingkup madzhab Asy-Syafi'i.

Dalam konteks jual beli tersebut, kami (ulama madzhab Asy-Syafi'i) memiliki pendapat lain yang berbeda, dimana pendapat ini menegaskan bahwa kerusakan buah akibat bencana itu termasuk resiko yang harus ditanggung penjual, dan juga ada pendapat lainnya, yaitu pendapat yang diunggulkan di antara pendapat Asy-Syafi'i menurut Ar-Rafi'i, bahwa kerusakan akibat bencana itu ditetapkan berdasarkan dua pendapat Asy-Syafi'i (*Qaulaani*) tersebut.

Jadi, ada kemungkinan ulama madzhab kami yang menyampaikan kedua pendapat ini, juga menetapkan kewajiban penyiraman. Kemungkinan ini amat jauh dari kebenaran, karena penjual tidak bersedia melaksanakan syarat membiarkan buah tersebut. Maka mestinya kasus yang di dalamnya terkandung syarat memetik, merupakan kasus yang dikecualikan dari kewajiban melakukan penyiraman. Tentunya hanya kesimpulan inilah yang dapat dipastikan, sebab penjual berhak menuntut pemetikan buah tersebut. Lantas bagaimana kita bisa menetapkan penjual wajib melakukan penyiraman?

Hal ini terkecuali jika diasumsikan, bahwa dia wajib melakukan penyiraman pada masa menuntut pemetikan tersebut, jika dia membiarkannya tanpa penyiraman, dikhawatirkan mengalami kerusakan, sebab penyiraman itu termasuk pelengkap dalam penyerahan obyek akad secara sempurna. Pendapat ini juga sangat jauh dari kebenaran, sebagaimana kasus jika seseorang membeli seekor hewan dan dia belum menerimanya, maka pada masa dia meminta menyerahkan obyek akad tersebut, penjual tidak wajib merawat hewan tersebut. Penjual juga tidak wajib

membuat kandang hewan, sebagaimana catatan yang akan disampaikan dalam masalah meletakkan tanggung jawab kerusakan akibat bencana.

Cabang: Sampai kapan masa kewajiban melakukan penyiraman itu berakhir? Menurut keterangan yang akan kami sampaikan dalam masalah meletakkan tanggung jawab kerusakan akibat bencana, yaitu keterangan yang dikehendaki dari pernyataan Al Qadhi Husain, Al Imam Haramain dan ulama lainnya, ada tiga pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pertama, pendapat yang lebih *shahih* dari ketiga pendapat tersebut adalah, sampai tiba waktunya memetik. *Kedua,* setelah tiba waktu memetik, ditangguhkan hingga masa dimana pembeli dikategorikan orang melakukan penundaan dengan meninggalkan buah itu tetap berada di pohon. *Ketiga,* berakhirnya masa penyiraman yang ditandai dengan pemetikan itu sendiri.

Namun mereka tidak pernah menyatakan jawaban ini secara tegas dalam soal penyiraman, dimana Al Imam Haramain juga tidak pernah menyebutkannya. Al Qadhi Husain hanya menyebutkannya dalam pembahasan meletakkan tanggung jawab kerusakan akibat bencana. Jawaban tersebut akan dijelaskan secara tuntas dalam pembahasan tersebut.

Cabang: Jika penjual mensyaratkan penyiraman itu kepada pembeli, maka jual beli itu batal, karena penyiraman itu tidak diketahui jumlahnya. Asy-Syafi'i dan ulama madzhab kami telah me-*nash* pendapat tersebut. Sebagian mereka

berargumentasi bahwa penyiraman itu tidak bisa diketahui jumlahnya.

Diceritakan dari Al Qadhi Abu Hamid, bahwa sekalipun penyiraman itu bisa diketahui jumlahnya, kami juga tetap menyatakan batal jual beli tersebut, karena jika ditinjau dari segi akad, hal itu merupakan jual beli dan *ijarah* (penggabungan dua akad dalam satu akad) menurut salah satu dari dua pendapat Asy-Syafi'i yang patut dijadikan pegangan.

Menurutku (As-Subki): Inilah argumen Asy-Syafi'i ﷺ. Al Khawarizmi berkata: Pemetikan menjadi tanggung jawab pembeli, menurut pendapat yang lebih *shahih* dari ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Menurutku (As-Subki): Indikasi perbedaan pendapat yang telah dikemukakan oleh Al Khawarizmi, ada kemungkinan dibangun berdasarkan asal masalah perbedaan pendapat yang akan kami sebutkan pada bagian akhir pembahasan meletakkan tanggung jawab kerusakan akibat bencana; apakah peletakan tanggung jawab itu dibatasi dengan waktunya dipetik atau dibatasi dengan pemetikan itu sendiri? Jika kita mengatakan: Bahwa hal itu dibatasi dengan yang pertama (waktunya dipetik), maka tanggung jawab dibebankan kepada pembeli. Jika kita mengatakan: Bahwa hal itu dibatasi dengan yang kedua (pemetikan buah), maka lantas apakah tanggung jawab kemudian dibebankan kepada penjual? Karena buah itu statusnya belum menjadi diserahkan kecuali dengan memetiknya.

Cabang: Asy-Syaikh Abu Muhammad dalam *As-Silsilah* berkata: Apabila seseorang membeli jenis buah tertentu yang masih di atas pohon, setelah kondisi layak dikonsumsi ditemukan,

lalu dia meninggalkannya di atas pohon tersebut sampai waktunya dipetik, kemudian pasokan air di lembah itu terhenti, maka jawaban akan hal ini diperinci; jika membiarkan buah itu dapat merusak pohon tersebut, maka pemilik pohon tidak boleh dipaksa membiarkan buah tetap berada di atas pohon tersebut.

Apabila ketika membiarkan sampai waktunya dipetik, buah itu tidak meninggalkan kerusakan pada pohonnya, tidak (pula) mendatangkan manfaat pada buah-buahan ketika membiarkannya tetap berada di pohon tersebut, tidak ada kerugian sama sekali bila buah itu dipetik, dan bila buah-buahan itu dibiarkan tetap di atas pepohonan tersebut, maka tidak meningkatkan kondisi buah tersebut dan bila dipetik pun, pemetikan buah itu tidak mengurangi nilai jualnya, lalu penjual meminta pembeli agar memetiknya, lantas apakah pembeli boleh dipaksa agar memetiknya?

Ada dua pendapat Asy-Syafi'i (*Qaulaani*) dalam masalah ini yang disusun berdasarkan asal masalah; apabila seseorang mengadakan akad *salam* tentang pemesanan suatu barang sampai tibanya waktu penyerahan yang diketahui, lalu dia datang membawa barang pesanan tersebut sebelum habis tenggang waktunya penyerahan barang itu, dimana dalam menerima barang itu, sama sekali tidak ada kelebihan apapun, maka apakah pihak pemesan boleh dipaksa agar menerimanya? Disini, ada dua pendapat yang berbeda:

Apabila kami mengatakan: Pihak pemesan (*Muslim*) tidak boleh dipaksa agar menerima pesanan tersebut, maka pembeli tidak boleh dipaksa memetik buah dalam konteks jual beli buah ini. Namun jika tidak demikian, pemesan boleh dipaksa dan pembeli boleh dipaksa memetiknya.

Pendapat ini diletakkan pada asal masalah; apabila kondisi terhentinya pasokan air itu terjadi sebelum waktunya memetik dan asal masalah; apabila diketahui tidak akan kembali pulihnya pasokan air, dimana diperkirakan dia tidak lagi mengambil manfaat air tersebut.

Adapun jika air itu diharapkan dapat dimanfaatkan untuk menyiram, maka pembeli tidak boleh dipaksa agar memetiknya. Bermula dari kasus ini, kami dapat menarik kesimpulan bahwa apabila terhentinya pasokan air, tidak menimbulkan terjadinya kecacatan pada obyek jual beli dan tidak (pula) menyebabkan kerugian, maka tidak menetapkan *khiyar* bagi pembeli.

Adapun pernyataan Ash-Shaidalani tentang berlakunya hak *khiyar* tersebut, diletakkan pada asal masalah; apabila terhentinya pasokan air itu akan menimbulkan terjadinya kerugian. Keterangan tersebut telah diuraikan dari pernyataan Al Imam Haramain dalam masalah; apabila seseorang menjual batang pohon dan di atasnya masih ada buah milik penjual.

Cabang: Hampir mirip dengan kasus ini, dalam masalah apabila bencana kerusakan menerpa buah-buahan tersebut, sekiranya tidak lagi ditemukan perkembangan atau tidak ada keuntungan sama sekali dalam membiarkan buah itu tetap di pohon, apakah penjual berhak membiarkannya?

Cabang: Apabila seseorang menjual tanah liat di lahan tanah liat, dimana panjang, lebar dan dalamnya dapat diketahui, maka jual beli itu boleh dilakukan dan tanah liat itu diserahkan sekiranya hal ini memungkinkan. Di dalam masalah ini, ada

pendapat lain yang menyatakan, bahwa penjual harus menyerahkannya sesuai dengan adat kebiasaan mengambil tanah liat dari lahan tanah liat tersebut, misalnya setiap hari diambil satu, dua atau tiga kubik tanah liat.

Al Qadhi Husain berkata: Pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i yang *shahih* adalah pendapat yang pertama. Dia meng-*qiyas*-kannya dengan rumah dan kapal laut yang berisi muatan.

Al Khawarizmi berkata: Menurutku; pendapat yang paling *shahih* di kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i, menyatakan tidak wajib menghabiskannya seketika itu juga, bahkan ditangguhkan hingga beberapa hari lamanya sesuai adat dalam menghabiskan tanah liat tersebut. Berdasarkan pendapat yang disampaikan oleh Al Qadhi Husain, cabang masalah ini terkadang disampaikan untuk menentang pernyataan Asy-Syirazi.

Al Qadhi Husain berkata: Demikian juga apabila seseorang membeli muatan kayu bakar, maka wajib menyerahkannya di lokasi jual beli tersebut, dimana penjual tidak harus mengantarkan sampai ke rumahnya, sekalipun adat yang berlaku terkadang menuntut demikian (mengantarkan sampai kerumahnya).

Asy-Syirazi ﵀ berkata: Apabila seseorang membeli buah yang masih di pohon, lalu dia tidak segera memetiknya, sampai buah yang lain muncul dan berbaur, serta tidak bisa lagi dibedakan. Atau membeli biji gandum, namun dia belum sempat memegannya sampai akhirnya biji gandum yang lain menimpanya, dalam jawaban masalah ini, ada dua pendapat Asy-Syafi'i (*Qaulaani*).

Pertama: Jual beli tersebut menjadi batal. Ini merupakan pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang *shahih*. Karena, serah terima yang menjadi tuntutan akad jual beli itu sulit (tidak bisa) terealisasikan. Karena penjual, tentunya tidak wajib menyerahterimakan kekayaannya yang berbaur dengan obyek akad tersebut. Apabila penjual rela menyerahterimakan kekayaannya, pembeli tidak wajib menerimanya.

Apabila obyek akad tidak bisa (sulit) diserahterimakan, maka akad jual beli tersebut batal. Sama seperti kasus jika obyek jual beli itu mengalami kerusakan.

Kedua: Jual beli tidak menjadi batal. Karena, obyek jual beli tidak tetap utuh, hanya saja kelebihan ditambahkan pada obyek jual beli tersebut, sehingga kasus jual beli itu sama seperti kasus jika seseorang menjual seorang budak, lalu mengalami kegemukan, atau menjual sebuah pohon, lalu pohon tumbuh semakin besar.

Apabila kita mengatakan: Jual beli itu tidak dinyatakan batal, maka kami memberi saran pada penjual: Jika kamu mau bersikap toleran dengan memberikan hak milikmu, akad jual beli itu ditetapkan, dan apabila dia tidak mau bersikap toleran, maka akad jual beli tersebut harus dibatalkan.

Penjelasan:

Pasal ini dibuat untuk menjelaskan hukum seputar berbaurnya buah-buahan, dan perkara yang mengandung arti yang sama dengan berbaurnya buah-buahan tersebut, yaitu berbaurnya obyek jual beli dengan barang selain obyek jual beli.

Ada beberapa tingkatan dalam berbaurnya buah-buahan itu:

Tingkatan pertama: Untuk menjelaskan tingkatan pertama ini, aku cukup menyebutkan penggalan dari pernyataan Asy-Syirazi. Status buah itu adalah obyek jual beli, lalu berbaur dengan buah yang lain.

Berbaurnya buah-buahan itu, adakalanya ditemukan dalam pohon yang berbuah sebanyak dua kali dan adakalanya ditemukan dalam pohon yang berbuah sekali. Sementara seseorang membeli buah tentu yang telah nampak dari buah-buahan tersebut. Adakalanya pembelian buah itu dilakukan sesudah kondisi layak dikonsumsi dan dengan *shighat* yang mutlak, atau kondisi yang belum layak dikonsumsi dengan disertai syarat memetiknya. Namun, tidak ada kesepakatan waktu memetiknya. Tak lama kemudian keluarlah buah yang lain, maka buah yang baru keluar tetap menjadi milik pihak yang memiliki pohon.

Apabila kejadian munculnya buah yang lain itu sebelum pembeli mengambil buahnya, dimana buah yang baru keluar itu berbaur dengan buah yang menjadi obyek jual beli. Jawaban hal ini diperinci: Jika buah itu dapat dibedakan dengan melihat tekstur besar dan kecilnya atau pembeda sejenis lainnya, maka pembeli berhak memiliki buah yang keluar lebih dahulu, sedang penjual berhak memiliki buah yang baru keluar.

Asy-Syafi'i dan ulama madzhab kami dari kelompok ulama Irak dan Khurasan ﷺ telah me-*nash* pendapat tersebut.

Apabila buah-buahan itu tidak dapat dibedakan satu dengan yang lainnya, atau pembeli membeli biji gandum, namun dia belum sempat memegangnya, sampai akhirnya biji gandum yang lain menimpanya, dimana masing-masing dari kedua obyek akad itu tidak diketahui kadarnya, atau kasus jual beli yang serupa lainnya, dalam menjawab masalah ini, berlaku dua pendapat Asy-Syafi'i.

Sejumlah riwayat pandapat, sepakat hanya menyampaikan dua pendapat tersebut.

Salah satunya menyatakan bahwa jual beli itu menjadi batal. Sesuai dengan argumen yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi. Yang dimaksud dengan menyerahterimakan obyek akad yang menjadi tuntutan akad adalah menyerahterimakannya dengan memaksa penjual agar melakukannya hal itu. Adapun menyerahterimakan obyek akad dalam perihal menanggung semua obyek akad, penjual tidak boleh dipaksa agar melakukannya.

Jika penjual bersikap toleran dengan memberikan semua kekayaannya, pembeli tidak boleh dipaksa menerimanya, sebagaimana dia tidak boleh dipaksa agar memegangi barang yang telah dia beli dan menentukan barang yang lain. Apabila berlaku ketentuan, bahwa pembeli tidak boleh dipaksa agar memegangi barang yang dibeli, maka kami berpendapat: Jual beli itu batal. Ini pendapat yang dikutip dari *nash* Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dan *Al Imlaa'* yang merespon berbagai masalah Imam Malik ﷺ.

Jika penjual berkata: "Aku mau bersikap toleran dengan menyerahkan hak milikku," ucapan tersebut sama sekali tidak memiliki implikasi hukum apapun, menurut pendapat ini.

Pendapat kedua: Ar-Rabi' telah mengutipnya, yaitu pendapat hasil ijtihad Al Muzani: Bahwa jual beli itu tidak dinyatakan batal. Al Ghazali dan Ar-Rafi'i dalam *Al Muharraz*

menyatakan: Pendapat tersebut merupakan pendapat yang diunggulkan di antara pendapat Asy-Syafi'i. Al Jurjani juga menyatakan demikian, ini sesuai dengan argumen yang telah disebutkan Asy-Syirazi.

Argumen lainnya, bahwa berbaurnya buah-buahan itu diposisikan seperti cacatnya obyek akad. Jadi, apabila penjual mau bersikap toleran dengan menyerahterimakan hak miliknya, maka sikap tersebut sama artinya dengan hilangnya cacat pada obyek akad tersebut, sehingga hak *khiyar* yang dimiliki pembeli gugur.

Mereka semua (ulama fikih Asy-Syafi'i) berkata: Proses menyerahterimakan obyek akad bukanlah perkara yang sulit (tidak bisa dilakukan), karena penjual akan menyerahkan kepada pembeli obyek akad yang lebih sempurna dari obyek akad yang ada. Sama seperti kasus; jika seseorang memesan makanan yang berkualitas baik, lalu dia diberi makanan yang lebih baik kualitasnya daripada makanan yang mereka sebutkan dan juga lebih banyak daripada makanan yang dipesan. Maka, pihak pemesan wajib menerimanya.

Tetapi yang tidak wajib diserahterimakan hanya dalam barang yang digabungkan dengan obyek jual beli, jika barang itu dapat dibedakan dan bisa diserahterimakan secara terpisah.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i adalah pendapat yang pertama. Demikian Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Asy-Syasyi dan Ibnu Ashrun memaparkannya. Diriwayatkan dari penulis *At-Taqrib* pendapat yang ketiga, yaitu akad jual beli tidak menjadi batal dan tidak berlaku *khiyar*, dimana memposisikan berbaurnya buah-buahan itu sebelum memegang obyek akad, ini sama seperti berbaurnya buah-buahan setelah

memegang obyek akad. Namun Al Imam Haramain menganggap pendapat yang ketiga ini jauh dari kebenaran.

Al Jauri telah meriwayatkannya dari Abi Salamah dan Al Marwazi. Ar-Ruyani telah menyampaikan pendapat lain, yaitu bahwa dalam masalah gandum dan sebelum memegang obyek akad, telah disepakati bahwa berbaurnya gandum itu membatalkan jual beli tersebut. Karena Asy-Syafi'i memposisikan masalah gandum ini sebagai dalil pendukung salah satu dari kedua pendapatnya dalam masalah berbaurnya buah-buahan. Ar-Ruyani berkata: Dalil pendukung ini sangat jelas maksudnya.

Perlu diketahui bahwa argumen yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi dalam argumentasi masing-masing dari kedua pendapat Asy-Syafi'i tersebut memberi kepastian hukum, bahwa serahterima obyek akad tidak pernah terealisasikan. Di antara perkara yang sudah diketahui adalah, bahwa memegang pertanda kepemilikan dalam hal buah-buahan itu adalah dengan cara *takhliyah*, namun sekalipun kami mengatakan bahwa memegang buah-buahan itu dengan cara *takhliyah*, memegang dengan cara ini bukanlah memegang yang sempurna (hakiki), karena penjual masih berkewajiban melakukan penyiraman menurut pendapat yang lebih diunggulkan di kalangan madzhab Asy-Syafi'i.

Namun, menyerahterimakan obyek akad yang sempurna hanya terjadi pada masa memetiknya. Segolongan ulama dari ulama madzhab kami menyamakan kerelaan penjual meninggalkan hak miliknya dengan mengabaikan sepatu hewan dalam kasus apabila seseorang membeli hewan dan sepatunya, kemudian setelah dilihat ditemukan kecacatan.

Al Imam Haramain berkata: Masalah sepatu hewan itu tidak pernah lepas dari perbedaan pendapat, sedang masalah yang

sedang kami bahas ini lebih tepat dinyatakan ada perbedaan pendapat dibanding masalah sepatu hewan tersebut. Karena pembeli harus bersiap sedia menanggung beban mengungkit-ungkit pemberian penjual sesudah jual beli terjadi. Di dalam hibah pemberian barang yang kadarnya tidak diketahui, tersimpan banyak sekali kerusakan dan keburukan (*Ghawaa`il*). Jika demikian, maka masalah ini masih diperselisihkan. sehingga apabila kami menyatakan boleh memaksa pembeli agar menerima pemberian tersebut, maka hak *khiyar*nya gugur, jika tidak, maka dia tetap diberikan hak *khiyar*.

Ar-Ruyani, dalam masalah apabila biji gandum menimpa biji gandum yang menjadi obyek jual beli, dan penjual itu menyerahterimakan seluruhnya kepada pembeli, dia memaparkan dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam hal memaksa pembeli agar menerimanya. Perbedaan pendapat ini tegas menyatakan dukungan kepada Al Imam Haramain, tetapi Ar-Ruyani tidak pernah menyampaikan perbedaan pendapat dalam masalah buah tersebut.

Di samping dia menyampaikan dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i *(wajhaani)* dalam hal memaksa pembeli agar menerima obyek akad. Dalam masalah gandum, dia berkata: Pembeli tidak memiliki hak *khiyar*. Pernyataan ini sangat menyimpang jauh dari pokok bahasan.

Yang tepat menurut kami adalah, jika kami menyatakan tidak boleh memaksa pembeli agar menerima obyek akad, maka *khiyar*-nya tetap berlaku. Dalam soal *khiyar* tersebut tidak ada perbedaan antara buah-buahan dan gandum.

Al Imam Haramain secara tegas memaparkan dalam bab "*Al Kharaaju bi adh-Dhamaani*" (Keuntungan itu disertai resiko

yang harus ditanggung), dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam soal memaksa pembeli agar menerima hibah pemberian sebagai resiko yang harus ditanggung. Dia berkata: Pendapat yang lebih mendekati *qiyas* adalah tidak ada keharusan memaksa pembeli agar menerima pemberian tersebut.

Ar-Rafi'i ﵀ menyampaikan dua pendapat ulama madzhab kami dalam soal memaksa pembeli agar menerima obyek akad ini, dia berkata: Pendapat yang lebih *shahih* di kalangan ulama fikih Asy-Syafi'i menyatakan gugurnya hak *khiyar* pembeli, sama seperti gugurnya hak *khiyar* dalam masalah sepatu hewan.

Pernyataan Asy-Syirazi dalam soal buah: "*Fa lam ya`khudz*" (lalu dia tidak segera mengambil atau memetiknya) dan dalam soal gandum, "*fa lam yaqbadh*" (namun dia belum sempat memeganginya), masing-masing memiliki maksud tersendiri, tak lama lagi akan Aku (As-Subki) sampaikan.

Pernyataan Asy-Syirazi: "*Hattaa intsaalat alaihaa hinthatun ukhraa*" (sampai akhirnya biji gandum yang lain menimpanya), ditinjau dari sisi kemutlakannya, redaksi tersebut mencakup masalah apabila kedua jenis biji gandum itu, baik kadarnya diketahui atau tidak. Namun contoh kasus dalam masalah apabila kedua jenis gandum itu kadarnya bisa diketahui, catatannya akan disampaikan dalam cabang masalah dari Al Mawardi.

Pernyataan Asy-Syirazi: "Apabila kita mengatakan: Jual beli itu tidak dinyatakan batal, maka kami memberi saran kepada penjual: Jika kamu mau bersikap toleran dengan memberikan hak milikmu, akad jual beli itu ditetapkan, dimana kami menyatakan boleh memaksa pembeli agar menerima pemberian tersebut." Demikian ulama madzhab kami yaitu Asy-Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan ulama yang lain juga menyatakan

secara tegas pendapat tersebut. Al Imam Haramain telah memaparkan pendapatnya seputar masalah ini.

Pernyataan Asy-Syirazi: "Apabila dia tidak mau bersikap toleran, maka akad jual beli tersebut dibatalkan," maksudnya hakim membatalkan akad jual beli di antara mereka berdua. Demikian ulama madzhab kami juga menyampaikan secara tegas pendapat ini. Dimana di antaranya adalah Al Mawardi dan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib.

Tidak boleh menyampaikan saran kepada pembeli dalam kasus apabila penjual tidak mau bersikap toleran, "Tolaklah menyerahterimakan obyek jual beli dan uang sekaligus kepada penjual," supaya penjual tidak memperoleh uang pembelian (*tsaman*) sekaligus barang yang dibeli.

Pernyataan yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi, yaitu batalnya akad jual beli tersebut akibat penolakan penjual memberikan hak miliknya, seperti perkara yang telah disepakati di kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i, menurut pendapat ini. Di dalam *Ta'liq Al Qadhi Husain,* disebutkan bahwa pembatalan akad jual beli tersebut memutus perselisihan di antara mereka akibat saling menggugat. Pernyataan ini serupa dengan pendapat yang telah dikemukakan dari penulis *At-Taqrib.*

Cabang: Kalau gandum yang lain menimpa gandum yang menjadi obyek jual beli setelah memeganginya, maka jual beli itu sah, dan status kedua jenis gandum itu adalah dua kekayaan yang berbaur. Jika kedua pihak (penjual dan pembeli) sepakat berdamai dengan memperoleh bagian tertentu, maka pernyataan yang dijadikan pegangan adalah pernyataan pihak di mana bagian itu

ditemukan sebagai miliknya sesuai dengan kadar kekayaan yang dimiliki pemilik bagian tersebut.

Abu Ishaq berkata: Contoh kasus yang serupa adalah pembeli meninggalkan makanan sebagai barang titipan di pihak penjual, lalu berbaur dengan milik orang yang dititipinya. Adapun dalam masalah buah tersebut, kedua pendapat Asy-Syafi'i tetap berlaku, baik buah yang baru keluar itu berbaur dengan buah yang telah lebih dahulu keluar sesudah memegangnya dengan cara *takhliyah* (menghilangkan kepemilikan buah itu) atau sebelum memeganginya.

Al Muzani ﷺ berkata: Kedua pendapat Asy-Syafi'i dalam kedua masalah itu hanya berlaku sebelum memegang obyek akad. Sedangkan jika berbaurnya setelah memegangi obyek akad, jual beli dalam kedua masalah tersebut hanya ada satu pendapat yakni sah.

Namun, Asy-Syaikh Abu Hamid menyalahkan pendapat tersebut. Dia dan ulama madzhab Asy-Syafi'i yang lain membuat argumen yang bebeda, bahwa makanan itu jika telah dipegang, maka akad jual beli telah memiliki kekuatan hukum tetap, sedangkan buah –jika kita berpegang pada *qaul jadid*– buah itu termasuk resiko yang harus ditanggung penjual, karena kesempurnaan memegang buah itu masih bergantung pada penjual, dengan bukti dia masih berkewajiban menyirami dan bukti lain bahwa buah itu andaikan mengalami kekurangan air, maka pembeli berhak *khiyar*.

Menurutku (As-Subki): Maksud inilah Asy-Syirazi menyatakan dalam soal buah: "*Fa lam ya`khudz*" (lalu dia tidak segera mengambil atau memetiknya) dan dalam soal gandum, "*Fa lam yaqbadh*" (namun dia belum sempat memegangnya), dia tidak

menyampaikan dalam soal buah dengan kata "*Qabdh,*" justru dengan kata "*Al Akhdz,*" maksudnya adalah mengambilnya dari atas pohon tersebut. Adapun *Qabdh* telah dilakukan lebih dahulu dibanding mengambil buah tersebut.

Apabila buah-buahan itu berbaur sesudah dilakukan pemetikan, di lokasi pengeringan (*Jariin*) atau lokasi yang lain, maka akad jual beli sepakat tidak dinyatakan batal. Dimana kedua pendapat yang berbeda itu hanya berlaku setelah *takhliyah* (penghilangan hak milik), karena *Qabdh* tersebut belum memiliki kekuatan hukum tetap.

Apakah kamu tidak mengetahui, bahwa buah apabila kekurangan air, dan penjual tidak mudah untuk melakukan penyiraman, maka pembeli berhak mengembalikannya karena cacat. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan ulama yang lain telah menyampaikan pendapat tersebut. Pendapat dari mereka ini disusun berdasarkan pendapat ulama madzhab kami yang *shahih* dan masyhur dari madzhab Asy-Syafi'i, bahwa penjual berkewajiban melakukan penyiraman.

Al Qadhi Husain ﷺ menyampaikan dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i *(wajhaani)* dalam masalah apabila buah mengalami kekurangan air, dimana dia membangun kedua pendapat tersebut atas dasar argumen, bahwa kebutuhan mendesak itu (menyiram) termasuk resiko yang harus ditanggung penjual, atau termasuk resiko yang harus ditanggung pembeli. Pendapat hasil *naql* ini sungguh *gharib* (tidak masyhur). Bahkan pendapat sama *gharib*-nya adalah pendapat yang dipilih dan disepakati oleh Al Imam Haramain dan Al Ghazali, yaitu berbaurnya buah-buahan itu setelah terjadinya *takhliyah*

(penghilangan hak milik) disusun berdasarkan asal mula peletakkan kerusakan akibat bencana.

Jika kita mengatakan: Sejumlah kerusakan akibat bencana itu diletakkan sama seperti berbaurnya buah-buahan sebelum *Qabdh*. Jika tidak demikian, maka kedua belah pihak akan saling mengklaim memenangkan perselisihan tersebut atas yang lainnya atau melakukan perdamaian.

Berdasarkan argumen di atas, maka tidak ada pendapat berdasarkan *qaul jadid* kecuali hanya satu pendapat, yang menyatakan jual beli itu hukumnya sah. Sebagaimana pendapat yang menjadi pegangan Al Muzani. Pendapat tersebut bertentangan dengan pendapat yang telah disepakati kelompok ulama Irak.

Hukum seputar berbaurnya buah-buahan dapat disimpulkan bahwa jika sebelum *takhliyah* (penghilangan hak milik), maka berlaku dua pendapat Asy-Syafi'i (*Qaulaani*), sesuai kesepakatan sejumlah pendapat tersebut. *Qiyas* pendapat yang telah disampaikan oleh Ar-Ruyani dalam masalah gandum, dalam konteks berbaurnya gandum ini dapat dikatakan: Hanya ada satu jawaban; berbaurnya gandum itu membatalkan akad jual beli.

Apabila berbaurnya buah-buahan itu setelah pemetikan, jual beli itu dapat dipastikan sah (boleh dilakukan). Apabila berbaurnya buah-buahan itu setelah *takhliyah* dan sebelum mengambil dari atas pohonnya, maka pendapat yang *masyhur* adalah, pendapat kelompok ulama Irak, dimana berlaku dua pandapat Asy-Syafi'i sebelum *takhliyah*.

Sedangkan Al Muzani, Al Imam Haramain dan Al Ghazali memilih berpendapat dengan berpegang pada *Qaul Jadid*, yaitu sama seperti berbaurnya buah-buahan setelah pemetikan (jual beli

itu sah). Jika demikian, dapat disimpulkan bahwa Asy-Syirazi lebih memilih berpegang pada pendapat kelompok ulama Irak, yaitu pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang *shahih*. Di antara ulama yang lebih memilih pendapat ini adalah Al Qadhi Husain dari kelompok ulama Khurasan.

Namun, Al Mutawalli menganggap *gharib* (lemah) pendapat tersebut, karena dia telah menyampaikan dalam *Kitab Rahn* (Gadai), bahwa tidak ada perbedaan dalam memberlakukan kedua pendapat Asy-Syafi'i dalam masalah gandum antara berbaurnya gandum sebelum dan sesudah *Qabdh* (memegang obyek akad). Ini pendapat yang sangat lemah, tentunya Al Mutawalli harus memberlakukan pendapat tersebut juga dalam soal (berbaurnya) buah-buahan setelah pemetikan.

Cabang: Kalau seorang penjual menjual gandum kepada seorang pembeli dengan cara ditakar dan dia menyerahkannya kepadanya secara *Jazaf* (tidak diketahui jumlahnya), kemudian gandum itu berbaur dengan gandum milik penjual, Al Qadhi Husain berkata: Jual beli itu dijawab dengan dua jawaban hukum yang berbeda dari komentar Asy-Syafi'i.

Pelajaran penting: Apabila persoalan berbaurnya buah-buahan itu berujung pada perselisihan dan menerima gugatan pemilik buah tersebut. Al Imam Haramain berkata: Metode dalam menyelesaikan perselisihan tersebut adalah dengan cara tidak mengungkit kembali persoalan jual beli, karena apabila pembeli menggugat jual beli sekian banyak *sha'*, lalu penjual menolak gugatannya, kemudian perselisihan antara kedua pihak yang mengadakan akad jual beli terulang kembali dalam soal jumlah obyek akadnya.

Cabang: Kepemilikan buah-buahan setelah *takhliyah* dan sebelum pemetikan dari atas pohonnya, apakah ada pada penjual, pembeli atau pada keduanya? Ada tiga pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, yang telah diriwayatkan oleh Al Imam Haramain.

Ibnu Abi Ad-Dam berkata: Kepastian soal kepemilikan buah-buahan itu menurut kami, ketika kami menetapkan buah-buahan itu di bawah kepemilikan satu orang, maka pernyataan yang dibenarkan adalah pernyataannya.

Apabila kami mengatakan: Bahwa buah-buahan itu berada di bawah kepemilikan kedua belah pihak, maka baik Al Imam Haramain maupun Al Ghazali tidak pernah menyebutkan kepastian hukum yang dikehendaki pendapat ini, justru kepastian hukum yang dikehendaki pendapat ini adalah membagi jumlah yang diperselisihkan menjadi dua bagian yang sama, kemudian masing-masing dari kedua pihak berhak menuntut mitranya untuk bersumpah.

Terkait mekanisme pengambilan sumpah, di sini ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i *(wajhaani)*, sama seperti dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam soal barang yang berada di bawah kepemilikan dua orang, yang masing-masing mengkalaim sebagai pemilik semuanya.

Pertama, dia bersumpah atas dasar pemilikan hak bagian separuh yang telah diserahkan kepadanya.

Kedua, atas dasar pemilikan hak seluruhnya. Pendapat yang pertama adalah pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang paling *shahih*. Masalah ini akan disebutkan dalam *Kitab Ad-Da'aawi* (Gugatan).

Cabang: Telah dikemukakan uraian tentang pendapat sebaliknya dalam membahas pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i yang *shahih* dalam masalah ini. Al Ghazali dan Ar-Rafi'i berkata: Pendapat yang diunggulkan (*Azhhar*) di antara kedua pendapat Asy-Syafi'i adalah yang menyatakan bahwa akad jual beli tidak dinyatakan batal. Pendapat ini perlu dikaji kembali.

Karena mereka berdua sepakat bahwa jika seseorang menjual buah yang sangat kuat terjadinya percampuran buah tersebut, maka jual beli itu tidak sah. Sedangkan bila percampuran yang muncul itu tidak mencegah untuk menyerahterimakan obyek akad, justru hal itu dinyatakan sebagai kecacatan, maka seharusnya percampuran itu tidak membatalkan akad jual beli tersebut, dalam contoh kasus dimana munculnya percampuran itu telah diketahui.

Apabila percampuran yang muncul itu mencegah untuk menyerahterimakan obyek akad, maka seharusnya jika percampuran itu muncul sebelum *Qabdh*, akad jual beli itu menjadi batal, sama seperti rusaknya obyek jual beli.

Cabang: Telah dikemukakan bahwa berdasarkan pendapat yang menyatakan jual beli itu tidak dinyatakan batal, disampaikan saran kepada penjual: "Jika kamu mau bersikap toleran dengan memberikan hak milikmu, maka akad jual beli itu ditetapkan," sebagaimana saran yang disampaikan oleh Asy-Syirazi. Demikian pernyataan itu juga disebutkan dalam *Mukhtashar Al Muzani*, dia berkata: sesungguhnya penjual memiliki hak *khiyar*.

Al Ghazali dan Ar-Rafi'i tidak pernah menyebutkan pernyataan tersebut. Tetapi mereka berdua berkata: *Khiyar*

berlaku bagi pembeli. Ar-Rafi'i berkata: Jika penjual berkata: Aku mau bersikap toleran, maka dalam hal gugurnya *khiyar* bagi pembeli ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Makna implisit dari penetapan *khiyar* bagi pembeli adalah, bahwa apabila penjual tidak mau bersikap toleran, maka pembeli boleh membatalkan akad, dimana telah Aku (As-Subki) kemukakan dari Abi Ath-Thayyib dan ulama yang lain, bahwa orang yang membatalkan akad adalah hakim.

Di samping itu juga, *qiyas* pendapat Ar-Rafi'i menyatakan: Berbaurnya buah-buahan itu termasuk bagian dari jenis kecacatan obyek akad, sehingga *khiyar* itu harus dilakukan dengan segera kecuali, penjual menggugurkannya dengan meninggalkan hak miliknya. Apabila penjual tidak melakukan apapun, dan pembeli menunda pembatalan akad jual beli tersebut, maka gugurlah haknya. Pendapat ini bertentangan dengan pendapat yang terpahami dari pernyataan ulama madzhab kami yang lain.

Pelajaran penting: Al Imam Haramain berkata: Kalau kedua pihak mengakui terjadinya percampuran yang sulit dibedakan –dan berbaurnya buah-buahan itu terjadi setelah *Qabdh*- dan mereka sepakat akad jual beli tidak akan dibatalkan, maka pembicaraan soal berbaurnya buah-buahan ini dikembalikan pada penjelasan dan istilah tersebut.

Pernyataan masing-masing pihak: "Akad jual beli tidak akan dibatalkan," tidak penting untuk dikemukakan, karena jika berbaurnya buah-buahan itu terjadi setelah *Qabdh* yang sempurna (*Qabdh* hakiki), maka tidak ada hak *khiyar* dan akad tidak dapat dibatalkan. Apabila berbaurnya buah-buahan itu terjadi setelah *Qabdh* dengan cara *takhliyah* (penghilangan pemilikan) (*Qabdh hukmi*), maka menurutnya juga demikian.

Pembicaraan soal hukum berbaurnya buah-buahan ini yang menurut ulama madzhab kami generasi pertama sama seperti salah satu dari dua jawaban hukum Asy-Syafi'i sesudah *takhliyah*, jika kami menyatakan jual beli itu tidak dinyatakan batal.

Ketika jual beli itu tidak menjadi batal, apabila mereka sepakat akad jual beli tidak akan dibatalkan, maka persoalan berbaurnya buah-buahan itu dikembalikan pada istilah tersebut sebagaimana berbaurnya buah-buahan setelah *Qabdh*.

Cabang: Demikian pula hukum jual beli buah terong yang masih di pohon, apabila telah sampai masanya memetik, maka tidak perlu lagi mencantumkan syarat pemetikan. Kalau sebagian buah terong kondisinya masih relatif kecil-kecil (pentil) dan sebagian yang lain kondisinya telah besar-besar, maka sebagian yang masih kecil-kecil itu dibiarkan sampai bercampur dengan yang sudah besar-besar. Apabila seluruhnya masih kecil-kecil, maka jual belinya tidak boleh kecuali disertai syarat memetiknya.

Jika seseorang menjual buah terong dalam dua kondisi tersebut, kemudian muncul buah yang lain dan berbaur dengan obyek jual beli, maka di sini berlaku dua pendapat Asy-Syafi'i.

Sama seperti hukum yang berlaku dalam jual beli buah terong, adalah *Khariz*, yaitu buah semangka (*Bithikh*). Demikian pula tanaman oyong (sejenis mentimun), *mentimun*, dan tanaman yang berbuah secara bertahap, menurut pendapat yang telah disebutkan oleh Al Muzani dan ulama madzhab kami yang lain.

Kalau obyek jual beli itu berupa pohon terong, maka ketentuan hukumnya akan disampaikan dalam pasal setelah ini.

Cabang: Dalam cabang ini ada catatan atas batasan yang disebutkan dalam pernyataan Asy-Syirazi, jika makanan yang menjadi obyek jual beli itu berbaur dengan makanan yang lain, sebelum terjadinya *Qabdh* (memegang obyek akad), dan salah satu jumlahnya diketahui, jumlah obyek jual beli itu dapat diketahui dengan salah satu dari tiga opsi; Adakalanya masing-masing dari kedua makanan itu diketahui takarannya, adakalanya obyek jual beli dari kedua makanan itu diketahui jumlahnya, sehingga setelah jumlah obyek jual beli itu selesai ditakar, jumlah makanan yang bukan obyek jual beli diketahui dan adakalanya juga makanan yang bukan obyek jual beli diketahui jumlahnya, sehingga setelah jumlah makanan yang bukan obyek jual beli itu selesai ditakar, obyek jual beli dapat diketahui jumlahnya.

Jadi, apabila obyek jual beli diketahui jumlahnya dengan salah satu dari ketiga opsi tersebut, maka berbaurnya barang tersebut menjadi dapat dibedakan jumlahnya; jumlah yang dapat dibedakan itu mencegah ketidaktahuan jumlah obyek jual beli, dimana dapat dibedakannya jumlah obyek jual beli itu merupakan salah satu aspek terkuat dari dua tujuan (maksud) kedua pihak menandatangani akad jual beli, sehingga jual beli itu sah.

Sedang berbaurnya barang itu hanya mengubah sifat serta perbedaan bagian barang tersebut, sehingga perbauran itu menjadi sebuah kecacatan yang mampu menetapkan hak *khiyar*, namun jual beli itu tetap boleh dilakukan dan pembeli memiliki hak *khiyar*. Apabila dia memilih untuk membatalkan akad, maka dia boleh meminta kembali uang pembelian tersebut, sedang jika dia memilih melanjutkan akad jual beli, maka dia statusnya menjadi mitra penjual sesuai jumlah porsi masing-masing.

Apabila dua jenis makanan itu memiliki standar harga yang sama, maka mereka boleh mengambil porsi masing-masing dengan ditakar. Apabila standar harganya tidak sama, maka makanan itu boleh dijual dan mereka berdua statusnya sebagai mitra dalam kepemilikan uang hasil penjualan makanan tersebut, ini sesuai dengan standar harga dari kedua makanan tersebut, kecuali mereka berdua sepakat membagi jumlah makanan yang berbeda standar harganya itu dengan takaran, yang disesuaikan dengan jumlah porsi yang dimiliki, bukan dengan standar harga, maka jual beli itu boleh dilakukan. Al Mawardi telah menyebutkan semua cabang masalah ini.

Cabang masalah ini memberi catatan bahwa letak terjadinya perbedaan pendapat yaitu, terletak dalam soal menjadi batalnya akad jual beli. Batal jual beli itu hanya terjadi ketika jumlah obyek akad tidak diketahui. Karena itulah, kami membatasi pernyataan Asy-Syirazi, sebab pernyataannya itu bersifat mutlak, *Wallahu a'lam.*

Demikian pula pernyataan dari banyak penulis. Adapun pendapat terkait buah-buahan, tidak ada pendapat kecuali tentang buah-buahan yang jumlahnya tidak diketahui. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Telah dikemukakan bahwa apabila berbaurnya makanan itu terjadi setelah *Qabdh*, akad jual beli tidak dinyatakan batal. Akad tersebut sah dengan kondisi apapun. Demikian pula dengan buah, apabila berbaurnya terjadi setelah waktunya memetik, maka jika jumlah makanan atau buah itu diketahui melalui salah satu dari ketiga opsi yang telah dikemukakan, maka mereka berdua membagi porsi masing-masing sesuai mekanisme yang telah dikemukakan.

Apabila jumlah makanan tidak diketahui, dimana diasumsikan bahwa perbauran makanan itu terjadi setelah *Qabdh*, maka akad jual beli itu tidak dinyatakan batal. Apabila mereka menyetujui dan menyepakati suatu ke pemilikan tertentu, maka kesepakatan itu boleh dilakukan dan mereka mengambil porsi masing-masing sesuai ke pemilikan tersebut.

Apabila mereka berselisih; jika tumpukan makanan milik pembeli itu menimpa tumpukan makanan milik penjual, maka pernyataan yang diterima adalah pernyataan penjual mengenai jumlah harta miliknya dengan disertai sumpah, karena pemilikan harta itu ada padanya.

Apabila tumpukan makanan milik penjual menimpa tumpukan makanan milik pembeli, maka pernyataan yang diterima adalah pernyataan pembeli mengenai jumlah harta miliknya yang terpisah dari harta milik penjual dengan disertai sumpah.

Al Muzani berkata: Pernyataan yang diterima adalah pernyataan penjual. Karena status kepemilikan penjual atas kedua jenis makanan sifatnya menyeluruh, dimana dia lebih mengetahui jumlah kedua makanan tersebut dibanding pembeli yang kepemilikannya relatif baru.

Al Mawardi berkata: Argumen ini salah, karena sesuatu hak milik yang di dalamnya harus memperhitungkan sisi kepemilikan, maka pemilik yang kedua itulah yang lebih tepat diperhitungkan dibanding kepemilikan penjual yang telah hilang, sama seperti hak milik lainnya.

Menurutku (As-Subki): Argumen yang tepat adalah argumen yang telah disampaikan Al Mawardi dan ulama yang lainnya. Argumen tersebut telah disampaikan secara singkat. Tentunya penyebutan sifat kepemilikan yang telah disampaikan oleh Al

Muzani itu tidak secara otomatis menyatakan bahwa status kepemilikan ada pada penjual, sebab terkadang tumpukan makanan milik pembeli ada di bawah kepemilikan orang lain selain penjual. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Jika perbauran dari penjual atau pembeli itu terjadi karena ada unsur kesengajaan, maka hukumnya pun demikian, sebagaimana maksud yang dikehendaki oleh redaksi Asy-Syafi'i ﷺ dalam *Al Umm.*

Cabang: Al Qadhi Husain berkata: Bahwa kedua pendapat Asy-Syafi'i terkait batalnya akad dalam masalah berbaurnya buah-buahan yang menjadi obyek jual beli dengan buah-buahan yang lain, disusun berdasarkan asal masalah rusaknya obyek jual beli di bawah kepemilikan penjual sebelum *Qabdh*. Tidak ada *khilaf* ulama bahwa rusaknya obyek jual beli di bawah kepemilikan penjual itu membuat akad jual beli ini dinyatakan batal, lantas karena alasan apa akad jual beli itu menjadi batal?

Dalam menjawab masalah ini, ada dua alasan yang terkandung dalam akad tersebut:

Pertama, karena (obyek akad) tidak bisa diserahterimakan.

Kedua, karena tidak ada harapan untuk menyerahterimakan obyek akad.

Apabila kita berpegang pada pendapat yang pertama: Maka akad jual beli dinyatakan batal. Jika tidak, maka tidak batal. Al Qadhi Husain berkata: Berbagai masalah yang muncul dijawab dengan kedua alasan tersebut.

Antara lain: Apabila seseorang menjual intan sebelum *Qabdh*, kemudian terjatuh ke dalam laut, maka akad jual beli dinyatakan batal, karena ditemukannya kedua alasan yang terkandung dalam akad tersebut.

Apabila intan terjatuh ke dalam lembah, maka jika kita berpegang pada alasan yang pertama, maka akad jual beli dinyatakan batal, namun jika tidak, maka jual beli itu tidak dinyatakan batal.

Di antara masalah lainnya: Masalah apabila seseorang menjual seekor burung pipit (*Ushfur*), lalu berbaur dengan burung-burung pipit milik penjual sebelum *Qabdh*, atau menjual gandum, lalu gandum lain milik penjual menimpanya. Jika kita berpegang pada alasan yang pertama, maka akad jual beli dinyatakan batal, namun jika tidak, maka akad tidak dinyatakan batal.

Di antaranya pula: Masalah apabila seseorang menjual seorang budak, lalu budak itu kabur sebelum *Qabdh*, mayoritas ulama madzhab kami menyatakan bahwa jual beli tidak dinyatakan batal.

Abu Ya'qub Al Abyuri berkata: Seluruh akad yang telah disebutkan itu dinyatakan batal. Al Qadhi Husain berkata: Masih ada kemungkinan di-*takhrij* dengan kedua alasan yang terkandung dalam akad tersebut. Demikian juga, jika para perampok merampoknya di tengah jalan, atau mereka menyerangnya sebelum *Qabdh*.

Menurutku (As-Subki): Dalam masalah berbaurnya buah-buahan, gandum dan buah sejenis lainnya, tidak terlihat perbedaan yang konkret antara tidak bisa diserahterimakan (*Ta'adzdzur At-Tasliim*) dan tidak ada harapan untuk menyerahterimakan obyek akad (*Al Ya`si minhu*). Karena jika yang dikehendaki *tasliim* itu

adalah hanya *Tasliimul Mabi'* (menyerahterimakan obyek jual beli) dalam kondisi dapat dibedakan antar satu dengan yang lainnya, maka hal itu merupakan sesuatu yang sulit direalisasikan dan tidak dapat diharapkan untuk dapat terwujud.

Apabila yang dikehendaki adalah *Taslim Mabi'* secara garis besar, maka itu bukanlah perkara yang sulit direalisasikan dan bukan (pula) perkara yang tidak dapat diharapkan untuk melakukannya.

Adapun masalah burung Ushfur, Ar-Ruyani dalam *Al Bahr* berkata: Jika seseorang menjual seekor kambing, lalu berbaur dengan sekawanan kambing, yang tidak dapat dibedakan antara satu dengan yang lainnya, maka pendapat madzhab menyatakan, bahwa perbauran itu membatalkan akad jual beli tersebut.

Dia berkata: Masalah kambing berbeda dengan gandum, karena dalam perbauran gandum itu ada makna *Isyaa'ah* (perbauran pemilikan tanpa bisa dibagi-bagi) yang tidak mencegah diperbolehnya jual beli, sedang dalam perbauran kambing ini ditemukan perbauran (*Isytibah*) yang mencegah bolehnya akad.

Ada satu pendapat lemah yang mengatakan: Akad jual beli tidak batal, karena obyek akad bisa diserahterimakan dengan memegang seluruhnya, dimana status hukumnya sama seperti hukum yang berlaku bagi seseorang yang kambingnya berbaur dengan sekawanan kambing milik seseorang.

Ar-Ruyani berkata: Pendapat ini tidak benar adanya, karena syarat yang harus dipenuhi dalam *Qabdh* (memegang obyek akad) pembeli bisa memegang (menguasai) obyek yang telah diserahterimakan tersebut, dan dia bebas melakukan tindakan apapun terhadap barang itu. Tujuan ini tidak ditemukan dengan memegang obyek akad secara garis besar.

Menurutku (As-Subki): Pernyataan Ar-Ruyani: "Pendapat *madzhab* menyatakan, bahwa perbauran itu membatalkan akad jual beli tersebut." Apabila dia hendak mengunggulkan *Taslim Mabi'* secara garis besar, maka gandum dan buah *Taslim*-nya sama seperti kambing.

Apabila dia hendak menyatakan bahwa perbauran kambing itu memastikan batalnya akad jual beli, ini jelas berbeda dengan gandum dan buah, karena dia memperhatikan makna *Isyaa'ah* (perbauran pemilikan tanpa bisa dibagi-bagi) dan *Isytibah*, maka bisa dikatakan: Pendapat itu tidak konsisten, karena perbauran dalam konkteks gandum ini, jika maksud yang dikehendakinya adalah *Isyaa'ah* (perbauran secara merata), sebagaimana yang dia sampaikan dalam bab *falas* (pailit) dan bab yang lain, maka pendapat madzhab dalam konteks perbauran gandum ini, menyatakan bahwa akad tidak batal akibat perbauran, sebab pendapat madzhab dalam konteks Falas dan bab lainnya menyatakan, bahwa status pembeli menjadi mitra.

Di samping itu, Ar-Ruyani dalam konteks perbauran ini juga membedakan antara perbauran dengan jenis yang sama (sejenis) dan yang lebih rendah kualitasnya atau (perbauran) dengan yang sudah ada, sebagaimana dia membedakan pembauran dalam bab *Falas* dan bab yang lain.

Tetapi pendapat madzhab di kalangan ulama madzhab kami dalam konteks gandum dan buah, menyatakan bahwa akad jual beli dinyatakan batal. Tidak ada seorangpun yang membedakan antara apakah perbauran itu dengan barang yang lebih baik kualitasnya atau dengan barang yang sama (sejenis).

Jadi, batalnya akad tersebut menunjukkan adanya perbedaan antara kedua bab tersebut. Juga perbauran itu hanya

akan memberi kepastian adanya perbauran secara merata, jika terjadi setelah *Qabdh*.

Adapun perbauran sebelum *Qabdh* terjadi, seperti masalah kami ini, maka kepemilikan hak belum memiliki kekuatan hukum tetap, sehingga kepemilikan hak itu menjadi terpengaruh dengan adanya perbauran itu dan hal ini tidak dapat dianggap terjadinya perbauran secara merata.

Pendapat yang telah disebutkan oleh Ar-Ruyani itu sama seperti pendapat yang disebutkannya dalam bab *falas* (pailit), yaitu penjual tidak boleh menarik kembali obyek jual beli apabila telah berbaur secara mutlak. Pendapat dalam bab *falas* itu dikuatkan dengan masalah perbauran dalam bab jual beli ini (perbauran gandum dan buah-buahan), namun pendapat yang diunggulkan di kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam bab *falas* adalah pendapat sebaliknya dalam bab jual beli; mereka membedakan antara kedua bab itu dengan ketentuan hukum yang telah kami sebutkan.

Jika saja pendapat yang menyatakan telah terjadinya *Isyaa'ah* (perbauran pemilikan tanpa bisa dibagi-bagi) diperhatikan dalam masalah perbauran buah dan gandum, pasti kami membagi secara merata buah dan gandum itu antara penjual dan pembeli, namun sepengetahuanku (As-Subki) tidak ada seorangpun yang berpendapat demikian dalam bab perbauran buah dan gandum ini. Justru orang yang menyatakan akad jual beli itu tidak dinyatakan batal memberi saran agar penjual memilih (memberikan hak miliknya, sehingga akad itu ditetapkan, atau akad dibatalkan).

Memang benar, makna *Isyaa'ah* tidak perlu diperhatikan dalam masalah perbauran buah dan gandum, namun makna *Isyaa'ah* (perbauran pemilikan tanpa bisa dibagi-bagi) tetap harus

diperhatikan jika perbauran itu terjadi setelah *Qabdh* dalam konteks gandum dan setelah memetik dalam konteks buah.

Begitu pula makna *Isyaa'ah* (perbauran pemilikan tanpa bisa dibagi-bagi) itu wajib diperhatikan menurut pendapat Al Imam Haramain dari penulis *At-Taqrib*, walaupun dia tidak pernah menjelaskan kata *Isyaa'ah*, namun pendapat tersebut tidak bertentangan dengan pendapat yang telah dikemukakan dari ulama madzhab Asy-Syafi'i, yaitu memutus perselisihan.

Karena perbauran itu jumlahnya diketahui, dimana setelah diketahui jumlahnya yang menjadi milik masing-masing dari mereka, maka statusnya menjadi mitra bagi yang lain, seperti keterangan yang telah dikemukakan dari Al Mawardi dalam kasus apabila jumlah obyek jual beli diketahui.

Jadi, hukum perbauran tersebut sama seperti hukum perbauran obyek akad yang telah disebutkan dalam bab yang lain. Sedang perbauran dalam obyek jual beli yang memiliki jenis yang sama (sejenis) diposisikan sesuai hukum *Isyaa'ah* (perbauran pemilikan bersama tanpa bisa dibagi-bagi) berdasarkan keterangan yang kami sebutkan *Insya Allah* dalam bab *Falas* dan *Ghashab*. *Wallahu A'lam.*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila seseorang membeli pohon yang di atasnya terdapat buah milik penjual, lalu penjual tidak pernah memetiknya hingga keluar buah milik pembeli, berbaur dan tidak bisa dibedakan antara satu dengan yang lain, maka dalam jawaban masalah ini, ada dua riwayat pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i (*Thariqaani*).

Abu Ali bin Khairan dan Abu Ali Ath-Thabari berkata: Hanya ada satu pendapat Asy-Syafi'i, bahwa akad jual beli itu tidak dinyatakan batal, bahkan disampaikan saran: "Jika salah seorang di antara kamu mau bersikap toleran dengan meninggalkan hak miliknya yaitu buah tersebut, maka akad jual beli itu akan ditetapkan".

Karena obyek jual beli hanya pohonnya, dan pohon itu tidak berbaur dengan pohon yang lain, yang berbaur hanyalah buah yang terdapat di atasnya, dimana buah itu bukanlah obyek jual beli, sehingga akad jual beli pohon itu tidak dinyatakan batal.

Seperti kasus kalau seseorang membeli sebuah rumah, dan di dalamnya ditemukan makanan milik penjual, dan makanan milik pembeli, lalu salah satu dari kedua makanan itu berbaur dengan makanan yang lain, maka jual beli seputar rumah itu tidak dinyatakan batal.

Al Muzani dan mayoritas ulama madzhab kami berkata: Masalah jual beli pohon itu, di sini berlaku dua pendapat Asy-Syafi'i (*Qaulaani*) sama seperti masalah sebelumnya. Sebab tujuan mengadakan pembelian pohon itu tiada lain adalah buahnya, sehingga berbaurnya buah itu sama seperti berbaurnya obyek jual beli.

Apabila seseorang membeli tumbuhan *Ruthabah* dengan syarat memetik daunnya, lalu dia tidak pernah memetiknya, hingga tumbuhan itu bertambah rindang daunnya dan panjang-panjang, dalam menjawab

masalah ini, ada dua riwayat pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i (*Thariqaani*).

Pertama: Hanya ada satu pendapat: Bahwa jual beli itu tidak batal. Bahkan disampaikan saran pada penjual: "Jika kamu mau bersikap toleran dengan memberikan hak milikmu, maka akad itu ditetapkan dan jika kamu tidak mau bersikap toleran, maka akad itu dibatalkan."

Karena, obyek jual beli (*Mabi'*) tidak berbaur dengan barang yang lain, tetapi obyek jual beli hanya bertambah sendiri. Sehingga jual beli tumbuhan *Ruthabah* itu sama seperti kasus jika seseorang membeli seorang budak yang masih belia, lalu dia tumbuh dewasa atau bertubuh kurus, lalu berubah menjadi gemuk.

Kedua: Yaitu pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i yang *shahih*, menyatakan bahwa dalam jual beli tersebut berlaku dua pendapat Asy-Syafi'i: *Pertama:* Akad jual beli itu tidak dinyatakan batal. Kedua: Akad jual beli itu dinyatakan batal.

Penambahan tumbuhan itu berbeda dengan sifat gemuk dan dewasa dalam konteks budak, karena penambahan itu tidak memiliki hukum apapun. Karena itulah, penjual boleh dipaksa agar menyerahterimakan budak itu sekalipun gemuk dan dewasa.

Penambahan itu mempunyai hukum tersendiri. Oleh karena itulah, penjual tidak boleh dipaksa agar menyerahterimakannya, sehingga hukum tidak boleh memaksa penjual itu menunjukkan perbedaan antara

kedua masalah tersebut (jual beli tumbuhan *Ruthabah* dan jual beli budak yang masih belia).

Penjelasan:

Di dalam pernyataan tersebut terkandung dua masalah. Ini merupakan tingkatan kedua dari permasalahan perbauran, dimana tingkatan pertamanya membahas perbauran buah yang dijual dengan yang lainnya (pada pernyataan Asy-Syirazi sebelum ini). Kedua masalah dari tingkatan kedua itu adalah:

Masalah pertama: Yang merupakan bagian tingkatan yang kedua; Apabila seseorang membeli pohon atau lahan tanah yang dipermukaannya terdapat pohon, dan di atas pohon yang menjadi obyek jual beli, atau dimana pohon itu termasuk (pelengkap) dalam akad jual beli terdapat kandungan buah.

Apabila seseorang membeli pohon dan di atasnya terdapat buah milik penjual, misalnya buah itu telah dilakukan proses penyerbukan, atau tindakan yang sama dengan penyerbukan, lalu penjual tidak mengambilnya, sampai buah milik pembeli muncul, dan berbaur, tanpa dapat dibedakan satu dengan yang lainnya. Kasus pembauran tersebut hanya terjadi dalam pohon yang berbuah sebanyak dua kali dalam semusim.

Adapun pohon yang hanya sekali berbuah dalam semusim, telah diuraikan keterangannya bahwa ketika di atas pohon kurma itu terdapat buah yang telah dilakukan proses penyerbukan, maka semua buah dalam semusim itu milik penjual.

Apabila perbauran itu telah diketahui, maka ulama madzhab kami berkata: Apabila buah yang baru muncul dapat dibedakan dari buah pertama, maka buah yang sudah ada ketika

akad jual beli berlangsung tetap menjadi milik penjual. Sedang buah yang baru muncul belakangan menjadi milik pembeli, karena buah itu muncul di bawah kepemilikan pembeli.

Apabila buah yang baru muncul itu tidak dapat dibedakan (dari buah yang pertama), Al Muzani telah meriwayatkan dari Asy-Syafi'i dua jawaban yang berbeda (*Qaulaani*), sebagaimana telah dikemukakan dalam permasalahan yang pertama. Mengenai jual beli tersebut, ulama madzhab Asy-Syafi'i terpecah menjadi dua aliran, sebagaimana telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ.

Aliran pertama, pendapat Ibnu Khairan dan Abi Ali Ath-Thabari dalam *Al Ifshah*, yang memastikan jual beli itu tidak dinyatakan batal. Asy-Syaikh Abu Hamid meriwayatkan dari Ibnu Khairan, bahwa masalah ini tidak ditemukan milik Asy-Syafi'i ﷺ, dimana juga tidak ada satupun *nash* Asy-Syafi'i yang menjelaskannya, serta hal ini tidak mengikuti madzhabnya, bahkan jual beli itu *sah* dengan alasan apapun.

Asy-Syaikh Abu Hamid berkata: Ibnu Khairan telah memikirkannya sendiri, dia bukanlah orang yang berpikiran sempit. Ini merupakan sebagian pernyataan Asy-Syaikh Abu Hamid, yang cenderung mendukung pendapat yang disampaikan oleh Ibnu Khairan.

Demikian pula dengan Al Mawardi, dia berkata: Pernyataan yang telah disampaikan oleh Ibnu Khairan adalah jawaban dan argumentasi yang lebih *shahih*, sekalipun pernyataan yang diriwayatkan Al Muzani tentang pendapat yang dinilai paling *shahih* dari para pengikut madzhab Asy-Syafi'i. Dia berkata: Mengikuti pendapat yang benar lebih diutamakan daripada mendukung pendapat yang lain.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata dari Ibnu Khairan dan Ath-Thabari: Bahwa mereka berdua berkata: Sesungguhnya jawaban yang dimuat dalam *Mukhtashar Al Muzani*, Al Muzani menyampaikannya dengan metode *Naql* (memindah secara silang dua jawaban yang berbeda dari dua masalah yang memiliki kemiripan tersebut), di dalam *Al Umm* lalu ada sekelompok ulama yang salah dalam menyampaikan metode *naql* dari masalah jual beli buah ke masalah jual beli pohon.

Para pendukung aliran ini berargumentasi bahwa perbauran tersebut tidak pernah terjadi dalam obyek jual beli, sehingga kasus pembelian pohon itu sama seperti kasus jika seseorang membeli buah, dimana buah-buahan yang lain muncul di bawah kepemilikan penjual, sehingga buah-buahan dan buah yang akan menjadi obyek jual beli menjadi cacat, maka tidak ada hak *khiyar* akibat kecacatan buah-buahan tersebut.

Al Imam Haramain berkata: *Qiyas* ini adalah *qiyas* yang mana ulama yang lain tidak pernah membolehkannya. Di antara ulama yang telah mengunggulkan aliran ini adalah Al Khawarizmi dalam *Al Kaafi*.

Aliran kedua, Al Muzani dan Abu Ishaq Al Marwazi yang berpendapat dengan kelompok ini. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib menyandarkannya, sebagaimana Asy-Syirazi telah menyandarkannya kepada mayoritas ulama madzhab kami, bahwa masalah jual beli pohon yang di atasnya terdapat buah milik penjual, di sini terdapat dua jawaban Asy-Syafi'i.

Mereka berkata: Sekalipun kami tidak mengetahui, Asy-Syafi'i telah me-*nash*-kan masalah tersebut, namun Al Muzani adalah orang yang tepercaya dalam pendapat yang telah dia riwayatkannya dari Asy-Syafi'i. Di dalam masalah tersebut terdapat

penjelasan yang tidak dapat interpretasikan lagi, karena dua alasan:

Pertama, dalam masalah tersebut bisa saja dikatakan kepada pembeli: "Apakah kamu mau bersikap toleran?," maka jika dia mau bersikap toleran, (maka buah itu menjadi milik penjual), namun jika tidak, maka dikatakan kepada penjual: "Apakah kami mau bersikap toleran?"

Kalau saja obyek akad itu bukan hanya pohon, pasti pertanyaan, "Apakah kamu mau bersikap toleran?" itu tidak tepat dilontarkan kepada masing-masing dari mereka.

Kedua, Al Muzani berkata: Buah yang telah keluar lebih dahulu menjadi milik penjual, sedang buah yang keluar belakangan menjadi milik pembeli, keterangan tersebut menegaskan bahwa obyek akad hanyalah pohon tersebut.

Kemudian kesimpulan redaksi tersebut menegaskan rincian di atas, karena yang menjadi obyek akad, sekalipun hanya berupa pohon, akan tetapi tujuan dari pembelian pohon itu adalah buahnya. Jadi, apabila buah yang telah keluar lebih dahulu berbaur dengan buah yang keluar belakangan, maka buah yang menjadi tujuan dari obyek jual beli berbaur dengan buah yang lain dari obyek jual beli. Jadi, perbauran ini sama seperti jika obyek jual beli berbaur dengan barang yang lain.

Asy-Syaikh Abu Hamid berkata: Pendapat di atas hampir mendekati kebenaran, hanya saja Ibnu Khairan telah menggugurkan masalah ini secara total, sehingga pernyataan orang yang menyatakan: "Di dalam masalah tersebut terdapat penjelasan yang tidak mungkin lagi diinterpretasikan," tidak memiliki arti apapun.

Menurutku (As-Subki): Maksudnya adalah bahwa masalah tersebut tidak bisa diinterpertasikan dengan lainnya, karena Ibnu Khairan menggugurkan masalah tersebut, lalu hal itu dijawab bahwa Al Muzani adalah orang yang tepercaya, dan dia memang benar telah mengutip pendapatnya. Sehingga tidak ada lagi keterkaitan dengan Ibnu Khairan, kecuali kamu menyatakan: Al. Muzani telah melakukan kekeliruan dalam mengutip, jawabannya adalah dengan kesimpulan dari redaksi itu yang telah diperlihatkan oleh orang yang menyatakan pendapat ini. Karena kesimpulan tersebut membuang kesepakatan yang menyalahi jawaban masalah tersebut.

Perlu diketahui, bahwa mereka para ulama itu dengan segenap keagungan dan pengetahuannya tetap berada di antara orang yang menolak pendapat yang dikutip Al Muzani dan orang yang bertaklid padanya dalam mengutip pendapat ini. Aku telah memahami dua alasan tentang masalah yang tidak dapat diinterpertasikan lain kecuali akibat fanatik yang berlebihan.

Karena Al Muzani pada akhir bab tentang buah perkebunan yang pohonnya dijual berkata: Apabila pohon yang berbuah berulang-ulang dalam semusim, lalu dijual dan di atas pohon itu terdapat buah, maka hanya buah itulah yang menjadi milik penjual.

Apabila buah itu telah habis, maka buah yang keluar setelah buah tersebut, —buah yang mana akad jual beli belum berkekuatan hukum tetap—, menjadi milik pembeli pohon tersebut.

Adapun sekelompok buah, yaitu buah yang keluar dari pohon tersebut secara bertahap, hingga buah yang mana akad jual beli itu telah berkuatan hukum tetap, tidak terpisahkan juga, dimana buah itu masih berada di pohonnya, maka buah menjadi milik penjual selama buah itu muncul pada saat akad jual beli itu

belum berkekuatan hukum tetap, dan pembeli berhak memiliki buah yang keluar belakangan.

Apabila buah yang telah dibeli berbaur dengan buah yang tidak pernah dibeli, lalu buah itu tidak pernah dapat dibedakan dari yang lain, dalam masalah ini, terdapat dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pertama: Jual beli buah yang mengalami perbauran itu tidak boleh dilakukan kecuali, penjual menyerahterimakan buah itu seluruhnya kepada pembeli. Sehingga penjual telah memberikan kepada pembeli hak miliknya berikut tambahan, atau pembeli meninggalkan buah itu untuk penjual, sehingga dia telah meninggalkan hak miliknya untuk penjual.

Pendapat kedua: Jual beli itu menjadi *fasid*. Ini dilihat dari segi buah itu telah berbaur hingga buah yang sempurna yang muncul saat akad jual beli itu telah berkekuatan hukum tetap tidak dapat dibedakan dari buah yang muncul saat akad belum berkekuatan hukum tetap.

Ibnu Ar-Rif'ah telah berusaha menyamakan masalah jual beli tersebut dengan masalah apabila seseorang menjual misalnya pohon Tin setelah dahan-dahannya keluar dan buahnya belum nampak, lalu penjual mensyaratkan dahan-dahan itu menjadi milik dirinya, maka jual beli itu sama seperti buah yang tidak pernah dilakukan proses penyerbukan, tatkala penjual mensyaratkan untuk dirinya, sehingga menurut *nash* Asy-Syafi'i, harus disyaratkan memetiknya.

Bisa juga dikatakan: Bahwa obyek jual beli itu telah berbaur dengan barang yang lain. Hal ini yang sangat jauh dari kebenaran.

Al Mahamili telah melakukan perbuatan yang baik, karena dia telah membenarkan bahwa Asy-Syafi'i ﷺ telah menegaskan

kedua jawaban tersebut dalam *Al Umm*, dimana dia juga membantah Ali Ibnu Khairan dengan sejumlah kesepakatan ulama dan argumen yang menarik.

Al Imam Haramain telah meriwayatkan dari mereka yang berpegang pada aliran ini, bahwa mereka membedakan antara kasus perbauran buah tersebut dengan kasus cacatnya buah-buahan yang menyatu di bawah kepemilikan penjual. Karena perbauran buah tersebut faktornya adalah masih adanya buah milik penjual di atas pohon tersebut, padahal secara garis besar penjual wajib menyerahterimakan (*takhliyah*) obyek jual beli itu pada pembeli.

Jadi, perbauran itu terjadi akibat penjual berusaha membiarkan buah itu tetap menjadi milik dirinya. Masalah perbauran itu hampir mirip dengan masalah pemindahan bebatuan yang ditaruh di dalam tanah dan hampir mirip juga dengan masalah mencabut pintu rumah yang menjadi obyek jual beli, karena hendak memindahkan barang-barang yang ada di dalamnya.

Dalam *Al Bahrul Madzhab* disebutkan, bahwa Ibnu Khairan melakukan interpretasi atas pendapat Asy-Syafi'i yang dikutip oleh Al Muzani pada asal masalah apabila seseorang membeli sebatang pohon, dan buahnya tetap menjadi milik penjual, kemudian pembeli itu membeli untuk kedua kalinya buah tersebut. Kemudian nampak buah yang baru, lalu berbaur dengan buah yang menjadi obyek jual beli. Di dalam jual beli ini, obyek jual beli berbaur dengan barang yang bukan obyek jual beli, menjadi itulah masalah dari kedua jawaban Asy-Syafi'i tersebut.

Namun, Ar-Ruyani menyalahkannya dalam interpretasi tersebut, dengan argumen bahwa di dalam jual beli ini, sekalipun

obyek jual beli berbaur dengan barang yang bukan obyek jual beli, hanya saja semuanya itu milik pembeli, dimana miliknya berbaur dengan miliknya yang lain, sehingga perbauran itu sama sekali tidak mempengaruhi jual beli tersebut. *Wallahu a'lam.*

Pelajaran penting: Asy-Syaikh Abu Hamid berkata: Sepengetahuanku tidak ada pohon yang berbuah dua kali dalam semusim kecuali pohon Tin, karena Tin berbuah berupa *Nauradzi*, kemudian sesudah itu berbuah yang lain seketika itu juga.

Ulama yang lain berkata: Pohon *Naranji*, pohon limau (*Utruj*) dan pohon kelapa juga berbuah dua kali dalam semusim. Dia telah menyampaikan kepadaku tentang jenis pohon apel, terong, semangka, oyong dan tumbuhan sejenis lainnya, sama seperti pohon Tin (berbuah dua kali dalam semusim).

Ulama madzhab kami menjawab tentang masalah mengapa kami tidak meletakkan buah yang muncul belakangan sebagai pelengkap (mengikuti) buah yang telah lebih dahulu keluar, sebagaimana di dalam buah kurma. Sekiranya kami meletakkan mayang kurma yang muncul belakangan sebagai pelengkap (mayang kurma yang telah lebih dahulu keluar) menurut pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i yang *shahih*, sebab adat yang ditemukan dalam pohon kurma, bahwa pohon kurma itu berbuah hanya sekali dalam semusim, sehingga jika sebagian buahnya tetap menjadi milik penjual, maka buah semusim itu seluruhnya menjadi milik penjual. Sedangkan pohon Tin berbuah sebanyak dua kali dalam semusim, masing-masing dari kedua buah itu berbeda dengan buah yang lain, buah kedua sama seperti buah kurma yang keluar pada musim berikutnya.

Menurutku (As-Subki): Buah yang lain juga demikian (sama seperti buah kurma yang keluar pada musim berikutnya), hanya

saja *qiyas* itu tidak diberlakukan untuk jenis pohon tertentu. Kami, dalam kasus buah kurma, tidak mengatakan secara mutlak bahwa buah kurma yang keluar dalam semusim seluruhnya menjadi milik penjual, karena ada sebuah kisah bahwa pohon kurma Anas bin Malik ﷺ berbuah sebanyak dua kali dalam semusim berkat doa Nabi ﷺ pada pohon kurma tersebut. Jika demikian, maka yang menjadi bahan pertimbangan buah tersebut adalah buah yang keluar sesuai dengan adat yang berlaku.

Apabila salah satu dari kedua kelompok buah yang keluar dalam semusim itu terpisah dari buah yang lain, yang sangat jelas tanpa ada percampuran, maka buah kedua tidak melengkapi buah pertama.

Apabila redaksi Asy-Syafi'i yang telah aku kemukakan mempertimbangkan aspek musim, maka mestinya dia berkata: Atas dasar pertimbangan tersebut ada pertanyaan yang dikemukakan oleh ulama madzhab kami: Apabila kemudian timbul pertanyaan: Mengapa kalian tidak menyatakan: Buah kedua melengkapi buah pertama? Sebagaimana kasus apabila seseorang menjual pohon kurma yang telah dilakukan proses penyerbukan, maka mayang kurma yang keluar belakangan menjadi milik penjual karena melengkapi mayang yang telah ada sebelumnya?

Jawabannya: Dalam masalah mayang kurma ada dua pendapat ulama madzhab kami *(wajhaani)*. Perbedaannya adalah bahwa mayang kurma yang keluar belakangan termasuk bagian dari mayang kurma yang telah ada sebelumnya, karena pohon kurma tidak memiliki mayang kecuali sekali, sebagian keluar lebih dahulu dan sebagian yang lain keluar belakangan. Sementara buah kedua bersama buah pertama tidak demikian kondisinya.

Cabang: Al Mutawalli, dalam masalah ini berkata: Tidak dinyatakannya batal akad jual beli tersebut adalah pendapat yang *shahih* dari ulama madzhab Asy-Syafi'i, yaitu aliran yang menyatakan ada dua jawaban yang berbeda dari Asy-Syafi'i. Sedang dalam masalah berbaurnya buah-buahan yang menjadi obyek jual beli dengan buah-buahan yang lain, dia tidak pernah mengunggulkan pendapat manapun.

Pendapat yang telah diunggulkan oleh Ibnu Ashrun dalam masalah ini, dari aliran yang menyatakan ada dua jawaban berbeda dari Asy-Syafi'i adalah jawaban yang menyatakan batalnya akad jual beli, sebagaimana dia telah mengunggulkan jawaban tersebut dalam masalah berbaurnya buah-buahan yang menjadi obyek jual beli.

Cabang: Apabila kita berpendapat: Akad jual beli itu menjadi batal, maka tidak masalah yang dibangun berdasarkan pendapat tersebut. Sedang apabila kita berpendapat: Akad jual beli itu tidak dinyatakan batal, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Siapa di antara mereka berdua yang mau bersikap toleran, dia boleh memaksa pihak lain agar menerimanya. Apabila mereka berdua menolak, maka hakim membatalkan akad jual beli antara mereka berdua. Demikian Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berpendapat.

Pendapat tersebut merupakan makna implisit dari redaksi Asy-Syirazi ﷺ. Al Mawardi berkomentar berdasarkan makna implisit yang dikehendaki oleh madzhab yang menjadi pegangan Ibnu Khairan, apabila kedua pihak setuju dan menyepakati jumlah buah yang keluar belakangan terpisah dari buah yang telah lebih dahulu keluar, maka hasil kesepakatan itu bisa dilaksanakan,

dibatalkan. Pernyataan Asy-Syirazi itu bukanlah pendapat Ibnu Khairan.

Jika saja dia meletakkan kalimat pernyataan ini pada bagian akhir setelah menyebutkan aliran yang menyatakan dua jawaban Asy-Syafi'i yang berbeda, dimana dia menyampaikannya sebagai respons atas pendapat yang menyatakan tidak batalnya akad jual beli tersebut, maka alasan yang dikemukakan darinya sama dengan alasan yang dikemukakan dari Al Qadhi Abu Ath-Thayyib. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Pernyataan Asy-Syirazi dalam *Al Muhadzdzab* ini menggambarkan bahwa tidak ada prioritas apapun dalam memenuhi hajat kepentingan meninggalkan hak milik antara penjual dan pembeli. Sedang pernyataannya dalam *At-Tanbih* memberi kepastian bahwa dia lebih memprioritaskan hak penjual dan pernyataan Al Mawardi memberi kepastian bahwa dia lebih memprioritaskan hak pembeli. Namun yang lebih mendekati kebenaran adalah menyamaratakan hak keduanya. Sebagaimana redaksi yang dia perlihatkan dalam *Al Muhadzdzab* ini.

Dan orang yang memulai pembicaraannya itu dengan penjual atau pembeli, dia tidak semata-mata menyampaikan pembicaraan itu atas dasar keharusan, tetapi hanya sekedar memberi contoh. Tidak sama dengan pembicaraan meminta meninggalkan hak milik mereka, seperti pembicaraan memprioritaskan dalam soal menyerahterimakan obyek akad, karena menyerahterimakan obyek akad itu merupakan tujuan para pihak mengadakan akad jual beli, di mana penjual boleh dipaksa agar merealisasikannya, berbeda dengan permohonan meninggalkan hak miliknya ini. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Tentang penetapan pembeli atau penjual menerima nilai tukar yang diberikan kepadanya demi keberlangsungan akad jual beli, masalah ini telah disampaikan sebelumnya, apabila para pemberi pinjaman kepada orang yang jatuh pailit mau bersikap toleran kepada salah seorang pemilik barang yang dijual dengan cara memprioritaskannya untuk mendapatkan nilai tukar secara utuh, agar akad jual beli tetap berlangsung. Jadi, dia tidak harus menerimanya. Namun untuk mendapatkan jawaban yang sebenarnya dalam masalah ini perlu dikaji kembali.

Masalah kedua: Yang merupakan bagian masalah dari tingkatan yang kedua (dalam soal perbauran hak milik). Apabila seseorang membeli tumbuhan *Ruthabah*, maka jika dia membelinya dengan syarat memetiknya dari pohonnya, lalu dia tidak pernah memetiknya, maka daun yang keluar belakangan menjadi milik pembeli, jika dia membelinya dengan syarat memetiknya, lalu dia tidak pernah mengambilnya dari pohonnya sampai *Ruthabah* itu panjang dan tinggi.

Al Muzani menyambungkan masalah kedua ini dengan masalah yang menyimpan dua pendapat Asy-Syafi'i. Namun, ulama madzhab kami yang lain tidak pernah sepakat dalam masalah kedua ini. Di antara mereka ada yang berpendapat: Hanya ada satu pendapat, bahwa jual beli itu sah, sebagaimana telah disebutkan oleh Asy-Syirazi baik hukum maupun argumentasinya.

Di antara mereka juga ada yang berpendapat: Masalah kedua ini berlaku dua pendapat Asy-Syafi'i seperti masalah yang pertama. Di antara ulama yang cenderung sepakat dengan pendapat ini adalah Abu Ishaq Al Marwazi, Ibnu Abi Hurairah,

Asy-Syaikh Abu Hamid, mayoritas ulama madzhab kami, Al Imam Haramain, Ar-Ruyani dan Asy-Syasyi.

Al Mawardi dan mayoritas ulama madzhab kami berkata: Asy-Syaikh Abu Hamid menyatakan bahwa argumentasi pendapat yang pertama lemah. Mereka menjawab argumen yang dipakai untuk mendukung pendapat yang pertama, yaitu membesar dan semakin gemuk, bahwa tambahan membesar dan semakin gemuk, berubahnya pentil kurma (*Balh*) menjadi kurma muda sebelum berubah menjadi kurma *Ruthab* yang manis rasanya (*Busr*) dan tambahan serupa lainnya, bukanlah tambahan barang yang nyata; artinya, tidak ada penambahan baik segi cabang maupun jumlahnya. Tumbuhan *Ruthabah* tatkala memanjang, maka akan tumbuh dahan-dahannya, dan keluar sejumlah barang baru yang sama sekali belum ada sebelumnya, sama seperti masalah yang pertama.

Asy-Syirazi memberi jawaban yang baik dengan mengatakan: "Bahwa tambahan tersebut tidak memiliki hukum apapun," dia tidak mengatakan tambahan itu bukanlah barang yang nyata, karena tambahan itu jelas barang yang nyata. Karena alasan inilah, ulama yang mendukung pendapat pertama menafsirkan tidak ada tambahan bagian maupun jumlahnya, tetapi tambahan itu –jika berupa barang yang nyata- maka tidak memiliki hukum apapun, terbukti penjual boleh dipaksa menyerahterimakan obyek akad berikut tambahannya.

Jadi, redaksi yang disampaikan oleh Asy-Syirazi itu terbebas dari perdebatan tersebut. Terkadang semakin panjangnya daun *Ruthabah* itu diasumsikan bukan bagian dari dahan yang berkembang. Di antara bukti yang menunjukkan hal tersebut adalah jika seseorang menjual *Ruthabah*, yang panjangnya

sehasta, lalu setengah dari panjangnya terpaksa dipotong sebelum *Qabdh*, maka nilai tukar itu berkurang sesuai dengan kadar panjangnya *Ruthabah* tersebut.

Berbeda dengan soal kegemukan, karena bila hewan (budak) itu kurus di bawah kepemilikan penjual, maka nilai tukar itu tidak berkurang sedikitpun.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Tambahan yang ditemukan dalam tumbuhan *Ruthbah* ditemukan pula dalam sejumlah batang pohon yang tertanam di dalam tanah, sehingga tambahan itu posisinya seperti kandungan buah yang lain dari buah tersebut. Al Mawardi berkata: Tambahan itu merupakan barang yang nampak wujudnya dan dapat dibedakan antara satu dengan yang lain. Berbeda dengan soal membesar dan kegemukan, karena hal tersebut tidak dapat dibedakan antara satu dengan yang lainnya.

Perlu diketahui bahwa kedua aliran pendapat ini, jika dilihat berdasarkan keterangan yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi, keduanya sepakat bahwa tambahan yang ditemukan dalam tumbuhan *Ruthabah* itu tetap milik penjual, bukan milik pembeli.

Ini pulalah yang dinyatakan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Mahamili, Asy-Syaikh Abu Hamid sebelum mereka dan Al Qadhi Husain. Al Mawardi dalam menyampaikan kesepakatan mereka, menyatakan sahnya jual beli tersebut dengan menyebutkan bahwa tambahan itu menjadi milik pembeli, karena tambahan itu tidak dapat dibedakan antara satu dengan yang lainnya. Jika pendapat Al Mawardi itu benar, maka di dalam masalah kedua ini, ada tiga pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Ibnu Ashrun berkata: Pendapat yang lebih diunggulkan (Ashah) di kalangan ulama madzhab kami dari kedua jawaban dari

salah satu di antara kedua aliran tersebut adalah batalnya akad jual beli, sebagaimana telah disebutkan oleh Asy-Syirazi dalam kedua masalah ini.

Pernyataan Asy-Syirazi: "Akad jual beli itu dibatalkan," maksudnya hakim membatalkan akad jual beli tersebut. Demikian secara tegas Al Mawardi menyatakan hal tersebut. Pernyataan Asy-Syirazi: "Ada dua pendapat yang berbeda," maksudnya dua pendapat Asy-Syafi'i dalam kasus perbauran buah yang menjadi obyek jual beli.

Perlu diketahui bahwa dalam masalah *Ruthabah* dan masalah berbaurnya buah-buahan yang menjadi obyek jual beli itu, disampaikan saran kepada penjual: "Jika kamu mau bersikap toleran dengan memberikan hak milikmu, maka akad jual beli itu bisa ditetapkan dan jika kamu tidak mau bersikap toleran, maka jual beli itu dibatalkan," sebagaimana telah disampaikan oleh Asy-Syirazi dalam *Al Muhadzdzab*. Dan tidak disampaikan saran kepada pembeli: "Jika kamu mau bersikap toleran dengan memberikan hak milikmu, maka akad jual beli itu bisa ditetapkan".

Sedang dalam masalah apabila seseorang menjual sebuah pohon, dan buah-buahan yang telah ada lebih dahulu itu berbaur dengan buah yang ada belakangan, maka pada masing-masing pihak disampaikan saran: "Jika kamu mau bersikap toleran dengan memberikan hak milikmu, maka akad jual beli itu bisa ditetapkan".

Perbedaannya bahwa di dalam kedua masalah yang disebutkan pertama apabila pembeli meninggalkan hak miliknya, maka penjual memperoleh uang pembelian barang dan memberi ganti hak milik pembeli tersebut.

Cabang: Apabila seseorang menjual pohon terong, jika telah tiba waktunya memetik, maka apabila terong telah memasuki masa petik, maka tidak perlu mencantumkan syarat memetik (dalam akad jual beli tersebut). Jika tidak, maka dia harus mencantumkan syarat memetik.

Apabila pohon terong itu masih terdapat kembang, maka kembang itu menjadi milik pembeli. Jika tidak, maka terong itu tetap milik penjual, sebagaimana buah-buahan yang lain, dimana tidak termasuk ke dalam *shighat* akad yang mutlak kecuali disertai syarat.

Apabila buah terong yang lain nampak, dan berbaur dengan buah terong yang lebih dahulu keluar; jika tidak dapat dibedakan antara satu dengan yang lain, maka di dalam masalah perbauran ini ada dua aliran pendapat yang berbeda, seperti yang telah kami sebutkan. Demikian juga dalam soal perbauran buah semangka, oyong dan buah-buahan lain yang sama. Al Qadhi Husain telah menyampaikan rincian pendapat tersebut.

Karena pohon semangka (*Khariz*), terong, dan oyong adalah jenis tanaman (yang berbatang kecil), telah dikemukakan dalam pernyataan Al Imam Haramain pendapat yang berbeda dengan pendapat Al Qadhi Husain tersebut.

Al Khawarizmi berkata: Apabila seseorang menjual batang tanaman tersebut sebelum buahnya keluar, maka jual beli itu tidak boleh kecuali disertai syarat memetiknya. Apabila dia menjual setelah buahnya keluar, maka jika dia menjualnya bersamaan dengan buahnya, maka jual beli itu boleh secara mutlak. Apabila dia menjualnya tanpa buahnya atau menjualnya dengan *shighat* yang mutlak, maka buah yang sudah ada tetap milik penjual dan buah yang keluar belakangan menjadi milik pembeli.

Kepastian hukum yang dikehendaki pernyataan Al Qadhi Husain yang telah Aku (As-Subki) sampaikan adalah bahwa apabila seseorang menjual buah semangka bersamaan dengan batang pohonnya, maka jual beli itu tidak sah kecuali dengan syarat memetiknya. Berbeda dengan pohon kurma. Al Imam Haramain dan Al Ghazali pun berpendapat demikian.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Dia (Al Qadhi Husain) lebih memahami fikih yaitu daripada Al Imam Haramain, namun yang diriwayatkan dari Asy-Syafi'i adalah pendapat yang pertama, yaitu pernyataan yang diriwayatkan dari Al Bandaniji dan ulama yang lain, yang memberi kepastian bahwa jual beli itu boleh secara mutlak.

Pelajaran penting: Jika kamu mengatakan: Apa alasan mengakhirkan tingkatan ini dari permasalahan kedua, di dalam tingkatan ini obyek jual beli berbaur dengan barang yang lain, menjadi tingkatan ini sangat mirip dengan permasalahan yang pertama.

Menurutku (As-Subki): Dua tingkatan yang disebutkan pertama, dimana perbauran di dalam keduanya sangat jelas terjadi, adakalanya perbauran obyek jual beli dengan barang yang lain dalam tingkatan pertama dan adakalanya juga perbauran maksud dari obyek jual beli dengan barang yang lain dalam tingkatan kedua.

Sedangkan dalam tingkatan ini pendapat pertama mengatakan: Di dalam tingkatan ini tidak terjadi perbauran, yang ada hanyalah penambahan obyek jual beli itu sendiri. Apabila perbauran itu seperti yang disampaikan pendapat yang pertama, maka pasti penjual boleh dipaksa agar menyerahterimakan *Ruthabah* secara utuh. Tidak ada seorang pun yang berpendapat

demikian, sebagaimana keterangan yang ditelah dipaparkan oleh Asy-Syirazi.

Perdebatan dalam tingkatan yang kedua terjadi dalam perkara yang berbaur, lantas apakah ini seperti perkara berbaur dalam tingkatan yang pertama (prihal buah yang dijual berbaur dengan yang lainnya) ataukah tidak? Dimana perdebatan dalam soal perbauran itu sendiri, apakah perbauran itu seperti perbauran dalam tingkatan pertama ataukah tidak?

Asy-Syirazi kemudian menyebutkan perbauran yang sesungguhnya terjadi berikut dua kategori perbauran tersebut. Setelah selesai menyebutkan perbauran itu, dia menyebutkan perbauran yang masih menjadi perdebatan mengenai statusnya; apakah perbauran itu lantas disebut perbauran ataukah tidak?

Namun menurut dugaanku, memberlakukan kedua pendapat dalam tingkatan ini lebih tepat daripada memberlakukan kedua pendapat itu dalam tingkatan yang kedua, karena perbauran dalam tingkatan ini adalah perbauran yang hakiki dan penolakan terjadinya perbauran dalam tingkatan ini mengikuti jenis perbauran menurut majaz atau qiyas.

Pemberlakuan tingkatan kedua seperti tingkatan pertama bahkan hal ini sebaliknya dari dugaanku. Demikian juga dalam masalah kedua ini, aku mengatakan, "Tingkatan yang lain", bukan "Tingkatan yang ketiga." Hal itu karena segolongan ulama ahli tahqiq dari ulama madzhab Asy-Syafi'i; seperti Abu Hamid dan Al Mawardi, lebih memilih memberlakukan kedua pendapat Asy-Syafi'i yang berbeda itu dalam tingkatan ini, tidak dalam tingkatan yang kedua.

Bila seseorang membeli *Al Wadiy* (benih pohon kurma), lalu tumbuh semakin besar, maka hanya ada satu pendapat, bahwa

pohon kurma tersebut tetap menjadi milik pembeli, sebab tambahan tersebut tidak dapat dipisahkan. Ibnu Abi Hurairah dan ulama yang lain telah menyampaikan pendapat tersebut.

Al Qadhi Husain dalam *Ta'liq*-nya meletakkan kasus jual beli tersebut sebagai kaidah umum, yaitu apabila seseorang membeli jenis pohon tertentu dan dia meninggalkannya sampai pohon itu tumbuh semakin besar, tinggi dan bertambah banyak, maka jika pohon itu termasuk spesies tumbuhan yang tidak dipetik berulang-ulang, seperti apel dan spesies lainnya, maka seluruhnya menjadi milik pembeli. Sedangkan jika termasuk spesies tumbuhan yang dipetik berulang-ulang, maka dijawab dengan pendapat hasil *takhrij* atas dua jawaban hukum dari Asy-Syafi'i.

Dalam *Al Fatawa* yang dinisbatkan kepadanya tentang masalah; apabila seseorang membeli jenis pohon tertentu, dengan syarat menebangnya, lalu pohon itu tidak pernah ditebang, sampai pohon tersebut berkembang dan semakin membesar, maka diberlakuan dua pendapat Asy-Syafi'i mengenai batalnya akad jual beli itu.

Ulama yang menghimpun fatwa tersebut setelah mereka menyebutkan masalah ini, mereka berkata: Masalah tersebut tidak pernah diriwayatkan dari Al Qadhi Husain. Seharusnya pohon itu menjadi milik pembeli, karena dia memiliki batang pohonnya, sama seperti buah. Kemudian dia berkata: Menurut pendapatku, Abu Al Ma'ali memiliki pendapat, bahwa apabila pohon itu termasuk spesies tumbuhan yang tidak tumbuh penggantinya (setelah ditebang), maka pohon itu menjadi milik pembeli, seperti pohon *Shanubar* dan pohon kurma. Namun jika termasuk spesies tumbuhan yang tumbuh penggantinya, seperti pohon *Qatt*, maka berlaku dua pendapat Asy-Syafi'i.

Menurutku (As-Subki): Kami akan menyebutkan sebagian komentar penulis *At-Tatimmah* bahwa apabila seseorang membeli jenis tanaman tertentu dengan syarat memetiknya, bahwa pembeli tidak memiliki batang tanaman tersebut, dimana batang tanaman itu tetap milik penjual. *Qiyas* pembelian jenis tanaman itu memposisikan pohon itu juga hukumnya demikian dan tambahan perkembangannya sama seperti perbauran obyek jual beli dengan barang yang lain, sehingga berlaku dua pendapat Asy-Syafi'i, sebagaimana tuntutan yang dikehendaki fatwa lainnya.

Pendapat yang telah dia sampaikan dalam *At-Ta'liqah*, Ibnu Abi Hurairah berkata: Ini diletakkan pada asal masalah; apabila seseorang menjual dengan *shighat* yang mutlak, maka di dalam spesies tanaman yang tidak tumbuh pengganti (setelah dipetik), tidak perlu mencantumkan syarat pemetikan. Dimana batang tanaman itu menjadi milik pembeli.

Pelajaran penting: Masalah ini memberi catatan penting kepadamu bahwa pembeli ketika membeli sekali penen dari tumbuhan *Ruthabah*, dia tidak memiliki dari *Ruthabah* itu kecuali yang nampak di atas permukaan tanah. Telah dikemukakan dari Al Mawardi uraian tentang *khilaf* ulama dalam masalah sekali panen itu, yang dimaksud adalah yang nampak di atas permukaan tanah, atau bagian yang biasa dipotong menurut adat yang berlaku.

Pendapat ini tidak bisa digabungkan dengan pernyataan mereka dalam masalah ini, kecuali pendapat ini menentukan rincian masalah, bahwa pembeli tidak memiliki apapun dari bagian yang tak terlihat.

Cabang: Beragam spesies tanaman yang dipanen sekaligus, apabila seseorang membelinya dengan syarat memotongnya dan dia menunda pemotongannya hingga semakin banyak, penulis *At-Tatimmah* berkata: Tambahan ekstra itu tetap milik penjual. Ketentuan hukumnya seperti yang telah kami sebutkan. Yakni dalam masalah tambahan ekstra *Ruthabah* dan perbaurannya.

Penulis *At-Tatimmah* berkata: Hingga tanaman itu mengeluarkan bulir, maka bulir-bulir itu tetap menjadi milik penjual, kecuali jika pembeli membeli spesies tanaman itu dengan syarat memotongnya, dimana dia menunda pemotongannya sampai tanaman itu semakin banyak, maka tambahan ekstra tanaman itu menjadi milik pembeli, karena dia memiliki tangkai tanaman tersebut, yang manjadi awal munculnya tambahan ekstra tersebut. Demikian penulis *At-Tatimmah* berpendapat.

Pernyataan penulis *At-Tatimmah* yang menyatakan: "Tambahan ekstra dari tanaman itu tetap milik penjual, dimana hukumnya sama seperti dalam masalah perbauran," pernyataan tersebut bertentangan dengan pernyataan yang telah dikemukakan dari Al Imam Haramain, yaitu tambahan itu menjadi milik pembeli berdasarkan kesepakatan.

Sedangkan pernyataan penulis *At-Tatimmah*: "Hingga tanaman itu mengeluarkan bulir, maka bulir-bulir itu tetap menjadi milik penjual," dalam pernyataan ini perlu dianilisis kembali, karena bulir-bulir tanaman itu bukanlah barang yang baru keluar dari milik pribadinya, bahkan bulir-bulir itu merupakan bagian dari tanaman itu menurut pendapatnya, namun penetapan bulir-bulir tanaman itu menjadi milik pembeli lebih mendekati kebenaran.

Pernyataan penulis *At-Tatimmah*: "*Allahumma illaa*" (Ya Allah kecuali..), demikian aku temukan dalam naskah tersebut. Namun hasil dari pemahaman redaksi tersebut menunjukkan bahwa teks tersebut salah, yang tepat adalah *Al Qal'u* (menggali) dengan huruf *Laam* (bukan *Al Qath'u*; memetik), berdasarkan hasil pemahaman ini, maka teks tersebut menjadi benar, karena apabila seseorang membeli tanaman tersebut dengan syarat memotong dari tangkainya, maka tangkai tanaman itu menjadi miliknya, sehingga setiap barang yang baru keluar dari tanaman itu menjadi milik pembeli, sebab hal itu merupakan hasil tambahan ekstra dari apa yang dimilikinya. *Wallahu a'lam.*

Penulis *At-Tahdzib* secara tegas menyatakan, bahwa apabila seseorang menjual Tanaman *Qarth* dengan syarat menggalinya, lalu dia tidak pernah menggalinya hingga semakin banyak, maka tambahan ekstra yang muncul menjadi milik pembeli, karena dia memiliki tangkainya. Catatan tentang ketentuan hukum itu telah dikemukakan pada awal pembahasan masalah ini.

Cabang: Apabila seseorang membeli tangkai tanaman semangka, telah dikemukakan dari Al Imam Haramain, Al Mutawalli dan ulama yang lain, bahwa jual beli itu tidak boleh kecuali dengan syarat memotongnya. Penulis *At-Tatimmah* berkata: Atau menggalinya. Penulis *At-Tatimmah* berkata lagi: Kecuali dia membeli tangkai baragam spesies tumbuhan dengan syarat memotongnya, kemudian dia menyewa lahan tanah tersebut atau meminjam, dimana tangkai tanaman tumbuhan itu belum tiba masanya dipotong, maka buah yang baru keluar menjadi miliknya,

karena buah yang baru muncul itu merupakan bagian dari tangkai yang dimilikinya.

Pendapat penulis *At-Tatimmah* di atas, sama seperti pendapat yang telah dia sebutkan dalam cabang masalah yang telah dikemukakan, bahwa apabila seorang pembeli membeli tanaman tertentu dengan syarat memetiknya, dia tidak memiliki tangkainya.

Ulama madzhab kami telah memaparkan, bahwa mekanisme untuk memiliki buah semangka yang baru keluar ialah dengan cara membeli tangkai-tangkainya dengan syarat memotongnya dan juga dia menyewa lahan tanah itu, sehingga dia tidak wajib memotongnya. Pendapat yang telah disampaikan oleh Al Mutawalli ini memberi catatan, bahwa pencantuman syarat memotong itu tidak mengandung faedah apapun, bahkan semestinya harus mencantumkan syarat menggalinya. Seharusnya pendapat Al Mutawalli itu disepakati, sebab tanaman semangka itu termasuk spesies tumbuhan yang akan muncul penggantinya (setelah dipotong).

Jika seseorang menjual tangkai tumbuhan dengan *shighat* yang mutlak. Al Mutawalli berkata: Semangka tidak termasuk dalam akad jual beli yang mutlak itu kecuali dia disebutkan secara jelas, karena semangka merupakan buah yang dapat dilihat, bahkan sampai bakal buah yang bisa dilihat dan belum menjadi buah, tidak melengkapi jual beli tangkai tumbuhan tersebut.

Berbeda dengan buah yang tidak nampak, maka statusnya mengikuti pohonnya, karena pohon itu adalah inti yang menjadi tujuan (maksud) jual beli tersebut, sedangkan hasil pohon itu statusnya sebagai pelengkap, sehingga bakal buah, statusnya sebagai pelengkap tangkai yang menjadi tujuan jual beli tersebut.

Sedangkan dalam konteks semangka, tangkai tanaman itu bukanlah obyek yang menjadi tujuan jual beli, namun yang menjadi tujuan jual beli adalah buahnya tersebut, sehingga tidak bisa memposisikan tujuan jual beli sebagai pelengkap.

Cabang: Asy-Syafi'i ﷺ berkata: Tidak boleh menjual tangkai tanaman hijau yang dipotong-potong untuk pakan ternak (*Qashiil*) kecuali, dengan syarat memotong cabangnya, baik cabang yang akan tumbuh penggantinya atau tidak akan tumbuh penggantinya.

Kemudian Asy-Syafi'i berkata: Apabila dia membelinya supaya dia memotongnya, lalu dia meninggalkannya tanpa disertai syarat dan dia memotongnya selagi ada kesempatan, maka penjual berhak *khiyar* (memilih) membiarkan *Qashiil* itu atau membatalkan jual beli tersebut.

Nash Asy-Syafi'i ini, jika yang dikehendakinya hanya cabang yang tumbuh kembali penggantinya (tidak yang lainnya), maka *nash* ini adalah salah satu dari dua aliran atau dua pendapat yang telah dikutip oleh ulama madzhab kami. Namun apabila *nash* tersebut mencakup cabang yang akan tumbuh kembali penggantinya dan cabang yang tidak akan tumbuh kembali penggantinya, maka di dalam *nash* ini ditemukan kesamaan dengan pendapat yang telah disampaikan oleh penulis *At-Tatimmah*, yaitu bahwa tambahan ekstra yang ditemukan dalam spesies tanaman yang tidak tumbuh kembali penggantinya, tetap menjadi milik penjual. Hal ini bertentangan dengan pendapat Al Imam Haramain.

Penulis *At-Tahdzib* berkata: Bila seseorang menjual *Qashiil* atau pohon yang tumbuh kembali penggantinya, seperti *Khullaf*

dan bambu, atau daun pacar merah (arti harfiah; *Firshad*), pada saat pertama kali muncul dengan syarat menebangnya seluruhnya, lalu tidak ditebang, sampai *Qashiil* atau pohon itu semakin banyak, maka dalam masalah batalnya jual beli tersebut, berlaku dua pendapat Asy-Syafi'i, sama seperti pohon *Qutt*.

Penulis *At-Tahdzib* berkata: Menurutku, jika bagian-bagian yang dipotongnya itu bisa diketahui, seperti dahan-dahan pohon pacar merah yang bagian pemotongannya bisa diketahui secara jelas, maka dedaunan yang baru keluar di atas bekas potongan tersebut, bahwa itu menjadi milik pembeli. Ini pendapat Asy-Syafi'i.

Sedang dalam tangkai tanaman segar (masih hijau) yang dibuat pakan ternak (*Qatt*) dan jenis tumbuhan *Kurraats* (*Qirth*) (yang aromanya kurang sedap mirip bawang putih), akad jual beli dinyatakan batal, ini tidak lain dikarenakan dahan yang baru keluar dari pohonnya yang tidak dijual itu tidak dapat dibedakan dari dahan yang dijual, karena bagian yang dipotongnya tidak diketahui setelah ada penambahan.

Cabang: Dalam *Ziyadaat Abi Ashim Al Ibadi* disebutkan keterangan, apabila seseorang membeli daun pohon pacar merah bersamaan dengan dahan-dahannya, lalu dia menunda-nunda pemotongannya sampai lewat waktu pemotongan, maka dia boleh memotongnya. Sedangkan jika dia hanya membeli daunnya saja, lalu dia menunda pemetikannya, maka menurut satu pendapat Asy-Syafi'i, jual beli itu *fasid* (rusak), karena obyek jual beli berbaur dengan barang yang bukan merupakan obyek jual beli, dan sulit untuk diserahterimakan.

Cabang: Hasil tanaman yang tidak boleh menjualnya kecuali dengan syarat memotong, seperti *Ruthabah*, *Qashiil*, bambu, jenis tumbuh-tumbuhan *Tharfaa`*, kayu, dan semangka yang masih berada di pohonnya. Ibnu Khairan telah menyebutkan ini semua dalam *Al Lathif*.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila seseorang memiliki pohon yang berbuah sebanyak dua tahap (*hamlaini*) dalam semusim, lalu dia menjual salah satu dari tahapan buah itu setelah kondisi layak dikonsumsi ditemukan, dimana penjual mengetahui bahwa pohon itu akan mengeluarkan buah yang lain dan berbaur dengan buah yang menjadi obyek jual beli serta tidak dapat dibedakan antara satu dengan yang lain, maka jual beli itu batal.

Ar-Rabi' berkata: Dalam masalah jual beli ini ada pendapat Asy-Syafi'i yang lain, bahwa jual beli itu sah. Mungkin dia mengambil kesimpulan sah itu dari salah satu dari dua pendapat Asy-Syafi'i, dalam kasus apabila seseorang menjual sekali pemetikan dari tumbuhan *Ruthabah* tersebut, lalu dia tidak segera mengambilnya dari tumbuhan tersebut, hingga muncul daun yang lain, maka jual beli itu sah menurut salah satu dari dua pendapat Asy-Syafi'i tersebut.

Pendapat yang *shahih* adalah pendapat yang pertama. Karena dia menjual barang yang tidak bisa diserahterimakan. Karena adat yang berlaku dalam pohon itu dibiarkan sampai waktunya memetik, sehingga tatkala dia membiarkannya, maka buah yang

lain berbaur dengan buah yang menjadi obyek jual beli, sehingga menyerahterimakan obyek akad itu sulit direalisasikan. Berbeda dengan *Ruthabah*, karena dia boleh menjual dengan syarat memetiknya, sehingga tidak sulit diserahterimakan.

Penjelasan:

Dalam *Al Istiqsha`* penulis menyebutkan kata "*Hamlaini*" dengan membaca fathah pada huruf *Haa`*. Dalam *Al Istiqsha`*, dia berkata: Ulama lain berkata: Kata "*Al Hamal*" dengan dibaca fathah pada huruf *Haa`* adalah sesuatu yang terkandung di dalam perut atau di atas pohon, sedangkan *Al Himl* dengan dibaca kasrah pada huruf *Haa`* adalah sesuatu yang ditaruh di atas kepala atau punggung.

Pohon yang berbuah sebanyak dua tahap, dikatakan: Itu bisa ditemukan dalam jenis pohon tin, almond, kelapa, dan pohon limau, berbuah sebanyak dua tahap dalam semusim.

Masalah ini sepertinya membatasi masalah yang telah dikemukakan sebelumnya dan mempertegas bahwa keterangan yang telah lalu seputar berbaurnya beragam hasil tanaman yang menjadi obyek jual beli, letaknya hanya dalam kasus apabila perbauran itu tidak pernah terjadi pada umumnya, atau umum terjadi namun disertai syarat pemetikan yang harus dilakukan pembeli, lalu dia tidak sepakat sampai akhirnya terjadi perbauran tersebut.

Adapun jika perbauran itu sudah umum terjadi dan tidak mensyaratkan pemetikan, maka jual beli itu dinyatakan batal, sebagaimana telah disebutkan oleh Asy-Syirazi dalam *Al*

Muhadzdzab, yaitu pendapat yang *shahih* dari para pengikut madzhab Asy-Syafi'i, dimana ini merupakan pendapat yang *masyhur* dari madzhab Asy-Syafi'i serta di-*nash* dalam *Al Umm* dalam bab "Buah hasil perkebunan yang pohonnya dijual."

Ar-Rabi' dalam bab tersebut berkomentar: Asy-Syafi'i dalam kasus jual beli jenis ini memiliki pendapat, bahwa apabila pemilik kebun berkeinginan menyerahterimakan tambahan hasil buah yang berbaur dengan buah milik pembeli, maka jual beli itu sah.

Al Mahamili berkata: Ini bukanlah pendapat yang telah di-*nash* oleh Asy-Syafi'i, akan tetapi pendapat ini Ar-Rabi' ambil dari salah satu pendapat Asy-Syafi'i dalam kasus apabila seseorang menjual satu tebasan dari tumbuhan *Ruthabah*, lalu pembeli tidak pernah memotongnya, sampai muncullah dahan-dahan yang lain, karena Asy-Syafi'i secara tegas menyatakan dalam masalah tersebut ada dua pendapat yang berbeda. Lalu Ar-Rabi' mengemukakan pendapat yang lain dalam masalah ini sesuai dengan masalah tersebut.

Al Mahamili berkata: Namun Ar-Rabi' salah dalam mengemukakan pendapat yang lain itu (jual beli pohon tersebut hukumnya sah). Pendapat *madzhab* ulama Asy-Syafi'i, sepakat hanya ada satu pendapat, bahwa jual beli tersebut batal.

Perbedaannya adalah, bahwa *Ruthabah* hanya boleh dijual dengan syarat memotongnya, menjadi obyek jual beli itu bisa diketahui dan bisa diserahterimakan. Namun, kekhawatiran sulitnya menyerahterimakan obyek jual beli sebab hal ini bisa saja terjadi dan terkadang juga tidak terjadi. Jadi, akad jual beli itu sah.

Sedangkan dalam bab buah hasil perkebunan yang pohonnya dijual itu, akad jual beli terjadi pada buah yang sudah

ada, dimana akad jual beli itu menuntut agar membiarkannya sampai tiba waktunya memotong.

Apabila ternyata diketahui terjadi perbauran hasil tanaman itu dalam kondisi dibiarkan sampai waktunya memotong itu, maka akad jual beli itu terjadi pada obyek akad, yang diketahui sulit untuk diserahterimakan pada saat menyerahterimakan obyek akad dituntut segera dipenuhi.

Mereka menyamakannya dengan pembelian budak yang kabur. Mayoritas ulama madzhab Asy-Syafi'i sepakat mengunggulkan pendapat yang menyatakan *fasid* (rusaknya) jual beli tersebut, juga (sepakat) menolak pendapat yang disampaikan Ar-Rabi'.

Mereka berkata: Persamaan masalah tumbuhan *Ruthabah* jika seseorang menjual hasil tanaman itu dengan syarat memotongnya, maka jual beli itu tidak batal. Al Imam Haramain telah mengutip pendapat Ar-Rabi' yang disebutkan dalam kitab *Al Umm* tersebut dari kelompok ulama Irak.

Dia berkata: Kelompok ulama Irak menyebutkan pendapat yang jauh dari kebenaran, yaitu bahwa jual beli itu belum memiliki kepastian hukum (*mauquf*). Namun, jika penjual bersikap toleran dengan memberikan miliknya, maka kami memastikan sahnya akad jual beli tersebut, tetapi jika dia tidak bersikap toleran, maka kami memastikan bahwa akad jual beli itu memang hukum asalnya tidak sah.

Pendapat ini terlihat jelas kesalahannya dan tidak memiliki pijakan sama sekali. Pendapat tersebut sama artinya dengan pendapat yang menetapkan tidak ada kepastian hukum dalam jual beli budak yang kabur bila diperkirakan budak tersebut bisa diserahterimakan.

Jadi, apabila mereka memberlakukan pendapat ini, maka pemberlakukan pendapat ini sama artinya dengan melegalkan praktik jual beli yang *fasid.* Sepengetahuanku mereka tidak pernah menyampaikan pendapat demikian.

Pendapat yang dikehendaki oleh Al Imam Haramain, yang telah diriwayatkan oleh kelompok ulama Irak itu adalah pendapat yang telah disebutkan Asy-Syirazi dari Ar-Rabi'. Tetapi dalam pernyataan mereka yang aku ketahui, tidak ditemukan bahwa jual beli itu bukan termasuk bagian dari jenis akad yang belum memiliki kepastian hukum. Bahkan Al Mahamili secara tegas dan lugas menyampaikan pendapat ini, bahwa disampaikan saran kepada penjual: "Bersikaplah toleran dengan memberikan milikmu, jika tidak, maka akad jual beli itu dibatalkan".

Tetapi redaksi Ar-Rabi' yang dimuat dalam *Al Umm* yang telah aku sampaikan dalam permulaan pernyataanku di awal, memuat penafsiran yang sama dengan pendapat yang telah disampaikan Al Imam Haramain. Namun lebih tepatnya adalah mengabaikan pendapat tersebut, sesuai dengan komentar pendapat yang telah disampaikan oleh Al Mahamili. Jika demikian, maka jual beli itu bukanlah bagian dari jenis akad yang belum memiliki kepastian hukum, baik tidak memiliki kepastian sahnya akad tersebut atau (tidak memiliki kepastian) tidak sahnya akad tersebut.

Adapun argumen terkait budak kabur yang mereka pakai untuk mendukung pendapatnya, perbedaannya adalah, bahwa buah hasil perkebunan itu bisa diserahterimakan dengan menyerahterimakan semuanya, sementara budak yang kabur tidak demikian. Tetapi pendapat yang telah disebutkan itu memang

lemah, berdasarkan pendapat yang telah disebutkan oleh Al Mahamili dan Asy-Syirazi.

Sebab tumbuhan *Ruthabah* yang didasari syarat memotongnya, bisa diserahterimakan. Tetapi dalam bab buah hasil perkebunan yang pohonnya dijual itu, hak membiarkannya sampai waktunya dipetik setelah *Buduwwi Ash-Shalaah* masih harus dipenuhi, menjadi obyek jual beli itu tidak bisa diserahterimakan.

Adapun kedudukan obyek jual beli bisa diserahterimakan dengan menyerahterimakan semuanya itu tidak cukup, karena syarat sahnya akad jual beli itu obyek jual beli bisa diserahterimakan, yang mana jika penjual tidak bisa merealisasikannya, maka dia boleh dipaksa, namun dia tidak bisa dipaksa agar menyerahterimakan semuanya itu.

Ibnu Ar-Rif'ah telah menyebutkan pendapat yang menentang Al Imam Haramain dan Al Ghazali, karena mereka berdua berpendapat bahwa perselisihan setelah terjadinya *takhliyah* (penghilangan pemilikan) tidak mengakibatkan batalnya akad jual beli, mereka berdua menyatakan sah dalam bab buah hasil perkebunan yang pohonnya dijual tersebut.

Sebab, menyerahterimakan obyek jual beli itu bisa dilakukan dengan cara *takhliyah* (penghilangan kepemilikan), dan penjual berhak memaksa pembeli agar menghilangkan miliknya, apabila dia mengadakan akad jual beli dengan *shighat* yang mutlak, karena dengan cara itulah dia bisa bebas dari resiko yang harus ditanggung. Pendapat ini, seperti serahterima yang biasa terjadi dalam barang bergerak (barang yang dapat dipindahkan).

Ketika obyek jual beli bisa diserahterimakan dengan cara *takhliyah* ini, maka masalah buah perkebunan yang pohonnya dijual itu sama dengan masalah tumbuhan *Ruthabah*.

Memang benar, akan tetapi jika serahterima itu tidak bisa direalisasikan seketika itu juga kecuali dalam kondisi berbaur, maka jual beli itu tidak sah. Perkebunan yang di dalamnya mencakup sejumlah sumber air (sumur), apabila sejumlah sumber air itu dijual secara terpisah, dan kami mengatakan: Air sumur bisa dimiliki.

Penulis *Al Waafi* menyebutkan, bahwa apabila diketahui keberadaan buah yang keluar belakangan, dimana buah yang menjadi obyek jual beli berbaur dengannya ketika dia membiarkannya, maka seharusnya dia wajib memetiknya karena ada udzur berdampak pada pembatalan jual beli tersebut. Jadi, metode *Naql* (memindah secara silang dua jawaban Asy-Syafi'i dari dua masalah yang memiliki kemiripan tersebut) yang dilakukan oleh Ar-Rabi' adalah benar.

Menurutku (As-Subki): Menetapkan kewajiban pemetikan buah tanpa disertai syarat pemetikan sangat jauh dari kebenaran. Karena pembeli tidak bersedia melakukan pemetikan tersebut, dan pemetikan buah itu bukanlah tuntutan dari akad jual beli. *Wallahu a'lam.*

Sebenarnya perbedaan pendapat yang terjadi dalam masalah buah perkebunan kurma yang pohonnya dijual itu, dikembalikan pada satu persoalan, apakah sesuatu yang diperkirakan terjadi sama seperti sesuatu yang telah terjadi (sudah menjadi fakta) ataukah tidak?

Jumhur ulama madzhab Asy-Syafi'i menyatakan bahwa sesuatu yang diperkirakan terjadi sama seperti sesuatu yang telah terjadi. Karena itu, mereka melarang seorang ayah menikahi budak perempuan milik anak laki-lakinya, apabila kita mengasumsikan: Kalau dia menghamilinya, maka budak

perempuan itu menjadi *Ummu Walad*-nya. Bukti pendukung dari dalil *Sunnah* adalah larangan Nabi ﷺ:

عَنْ بَيْعِ الثَّمَرَةِ حَتَّى تُزْهِيَ

"*Jual beli buah kurma sampai nampak (jadi buah).*"

Ibnu Ar-Rif'ah telah menyebutkan pendapat yang menentang Al Imam Haramain, yang juga membenarkan kelompok ulama Irak yang menerapkan pendapat tersebut dalam budak yang kabur, bahwa dia dalam kitab *Al Laqiith* (Anak pungut; yang semula terlantar), menjelaskan ada kemungkinan dibolehkannya jual beli budak yang kabur, yang kehilangan kabar tentangnya, dimana dia tidak bertemu lagi dengan rombongan yang membawanya. Juga tidak cukupnya pemerdekaan budak yang kabur sebagai kafarat, hal itu sudah sangat jelas.

Kemudian Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Di antara hal yang harus disebutkan adalah, bahwa kami jika kondisi budak tersebut demikian, maka kami melarang jual beli itu. Namun, jika keberadaan budak tersebut dapat dipastikan, maka menurut pendapatku, jual beli itu tetap seperti keadaannya semula (sebelum budak itu kabur). Sekalipun harus mempertimbangkan soal waktu. Tetapi jika persoalan kepemilikan dan bisa diserahterimakan itu telah terbukti, lalu timbul dugaan sulitnya budak itu diserahterimakan, maka persoalan tersebut tidak memiliki dampak hukum sama sekali dengan disertai fakta yang sebaliknya.

Perkara yang diperkirakan dapat terjadi dalam konteks *muamalah,* memiliki kesamaan dengan shalat *Khauf* bersama sekelompok pasukan besar, dimana seseorang mengiranya musuh, namun fakta yang ada adalah sebaliknya.

Cabang: Apabila seseorang membeli pohon yang telah disebutkan setelah nampaknya salah satu kelompok buah tersebut dan (setelah) dilakukan proses penyerbukan, dimana dia mengetahui bahwa kandungan buah yang lain akan muncul, dan salah satu dari kedua kelompok buah itu akan berbaur dengan buah yang lain, Ar-Rafi'i dan ulama yang lain secara mutlak menyatakan bahwa jual beli itu batal kecuali disertai syarat memetiknya.

Ar-Rafi'i berkata: Di dalam jual beli ini terjadi *khilaf*, yaitu *khilaf* dari Ar-Rabi'. Dia tidak pernah menyebutkan, bagaimana hukum jual beli tersebut berdasarkan riwayat pendapat yang dipegang Ibnu Khiran. Seharusnya berdasarkan riwayat pendapat yang dipegang Ibnu Khiran dalam masalah yang lebih dahulu dikemukakan, dinyatakan sahnya hukum jual beli tersebut.

Sedang berdasarkan riwayat pendapat yang memberlakukan *khilaf*, kasus jual beli itu sama seperti kasus jika seseorang menjual dua kelompok buah yang keluar dalam semusim itu sekaligus, pendapat yang *masyhur* dari madzhab Asy-Syafi'i menyatakan batalnya jual beli tersebut kecuali disertai syarat memetiknya. *Wallahu a'lam.*

Apabila seseorang menjual sebatang pohon, dan dia mengecualikan buahnya, yang belum dilakukan proses penyerbukan, maka tidak harus menentukan syarat memetiknya dalam akad menurut pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i yang *shahih*.

Apabila seseorang menjual sebatang pohon dan buahnya yang telah dilakukan proses penyerbukan tetap milik penjual, sebelum ditemukan *Buduwwi Ash-Shalaah*, maka tidak disyaratkan

memetiknya, menurut pendapat *madzhab* di kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Apabila seseorang menjual buah setelah ditemukan *Buduwwi Ash-Shalaah* dan diketahui buah yang menjadi obyek jual beli itu berbaur dengan buah yang lain sebelum tiba waktunya memetik, maka akad jual beli itu batal, menurut salah satu dari kedua pendapat Asy-Syafi'i (*Qaulaani*).

Jika seseorang menjual sebatang pohon yang di atasnya masih terdapat buah yang telah dilakukan proses penyerbukan dan buah itu berbaur dengan buah yang lain, maka hukumnya juga demikian (batal), menurut pendapat yang *madzhab* di kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Jika seseorang menjual tumbuhan *Ruthabah* dan jenis tumbuhan yang serumpun dengannya, yaitu tumbuhan yang telah kami sebutkan dalam pembahasan ini, maka akad jual beli itu tidak boleh dilakukan kecuali dengan disertai syarat memotongnya.

Jika seseorang menjual lahan tanah dan dipermukaannya ditemukan tumbuhan *Ruthabah*, yang tetap menjadi milik penjual, serta diketahui *Ruthabah* itu berbaur dengan *Ruthabah* yang lain, maka kasus jual beli tersebut sama seperti kasus; jika seseorang menjual sebatang pohon yang di atasnya masih terdapat buah yang telah dilakukan proses penyerbukan, dimana buah itu diyakini akan berbaur dengan buah yang lain. Kepastian hukum yang dikehendaki pendapat *madzhab*, adalah seperti yang telah aku kemukakan, harus menentukan syarat memetiknya, maka demikian pula dalam akad jual belinya.

Kamu bisa menarik kesimpulan berdasarkan semua masalah tersebut, bahwa pernyataan mereka tentang tidak menentukan syarat pemetikan dalam akad secara mutlak itu bisa

ditemukan dalam kasus; apabila buah itu tetap menjadi milik penjual sebelum dilakukan proses penyerbukan, dengan mencantumkan syarat tersebut dalam akad jual beli, atau setelah dilakukan proses penyerbukan dan sebelum ditemukan *Buduwwi Ash-Shalaah* melalui akad jual beli tersebut, (pernyataan mutlak itu) diletakkan pada asal masalah apabila percampuran buah-buahan itu tidak biasa terjadi secara umum.

Adapun jika percampuran buah-buahan biasa terjadi secara umum, maka kepastian pendapat yang menetapkan batalnya jual beli tersebut, adalah sebagaimana kasus apabila seseorang menjual buah yang diketahui buah yang menjadi obyek jual beli itu bercampur dengan buah yang lain.

Kamu tidak semestinya membedakan bahwa buah dalam kasus jual beli pohon itu merupakan obyek jual beli, sehingga bila buah itu tidak bisa diserahterimakan, tentu akan mengakibatkan akad jual beli itu batal.

Berbeda bila buah itu tetap menjadi milik penjual, maka buah itu statusnya bukan obyek jual beli. Karena menurut pendapat kami: Alasan sulitnya obyek jual beli diserahterimakan, dimana hal inilah yang menjadi perhatian Ibnu Khairan dalam kasus; apabila seseorang menjual sebatang pohon dan di atasnya masih terdapat buah, lalu buah itu berbaur dengan buah yang lain, dimana ulama madzhab kami telah menyatakan batalnya jual beli dalam kasus tersebut.

Jika seseorang menjual pohon (kurma) dan di atasnya masih terdapat buah yang tidak pernah dilakukan proses penyerbukan, dimana penjual telah mengecualikannya (tetap menjadi miliknya); adakalanya dengan disertai syarat memetiknya. Jika kami menyatakan harus menentukan syarat tersebut atau

tanpa syarat memetiknya, lalu tiba-tiba keluarlah mayang kurma yang lain, lantas apakah hukumnya sama seperti hukum yang diberlakukan dalam kasus apabila buah yang telah dilakukan proses penyerbukan tetap menjadi milik penjual dan keluar mayang kurma yang lain?

Di dalam kasus jual beli ini ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam menjawab pertanyaan; apakah mayang kurma yang baru keluar itu statusnya milik penjual? Atau milik pembeli?

Atau kami berpendapat dalam kasus ini: Hanya ada satu pendapat, mayang kurma yang baru keluar itu statusnya milik pembeli. Karena buah kurma yang tidak pernah dilakukan proses penyerbukan, statusnya tetap menjadi milik penjual bila disertai syarat tersebut, menjadi permintaan yang baru muncul tidak bisa dipenuhi, sepengetahuanku pendapat tersebut tidak pernah diriwayatkan.

Apabila kita mengatakan: Bahwa mayang kurma yang baru keluar itu tetap milik penjual, karena mengikuti (mayang kurma) yang telah menjadi buah tersebut, maka sama sekali tidak ada pendapat semacam ini.

Apabila kita mengatakan: Mayang kurma yang baru keluar itu menjadi milik pembeli dan kebiasaan yang umum berlaku memang demikian, bahwa mayang kurma itu akan mengalami percampuran, lantas apakah jual beli itu sah tanpa syarat memetiknya, sehingga seperti kasus; jika seseorang menjual sebatang pohon yang di atasnya masih terdapat buah yang telah dilakukan proses penyerbukan, di mana buah itu diyakini akan berbaur dengan buah yang lain. *Qiyas* pendapat *madzhab* di

kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i menyatakan batalnya akad jual beli tersebut.

Bila seseorang membeli pohon oyong (sejenis mentimun), semangka dan spesies tumbuhan yang serumpun dengannya bersama-sama dengan buahnya, maka disyaratkan memetiknya, karena jenis pohon tersebut seperti tanaman yang berbatang kecil (*Zar*). Kemudian jika pemetikan buah itu tidak pernah disepakati, sampai keluar buah yang lain, maka buah yang telah keluar lebih dahulu dan buah yang baru keluar seluruhnya menjadi milik pembeli. Ini adalah pendapat yang mengakibatkan seluruh buah yang sudah ada sebelumnya dan buah yang lain menjadi milik pembeli.

Apabila pembeli ingin bebas dari tuntutan pemetikan itu, maka caranya dia harus menyewa lahan tanah itu dari pembeli selama satu atau dua tahun, sehingga manfaat lahan tanah selama masa tersebut diperoleh dirinya, dimana pemilik lahan tanah tidak memiliki hak menuntutnya agar memetiknya. Ar-Ruyani dan ulama yang lain telah menyampaikan rincian pendapat tersebut.

Jual Beli *Al Musharrat* dan Pengembalian Obyek Jual Beli karena Cacat

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila seseorang membeli unta, kambing atau sapi dalam kondisi *musharrat* (tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya itu mengendap mengumpul di kantong susunya), dan pembeli tidak mengetahui bahwa hewan

tersebut merupakan *musharrat*, maka pembeli berhak *khiyar* antara tetap menahan atau mengembalikannya.

Hal ini sesuai dengan hadits yang telah diriwayatkan oleh Abu Hurairah, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda:

لاَ تَصِرُّوْا الإِبِلَ وَالْغَنَمَ لِلْبَيْعِ فَمَنْ ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا ثَلاَثاً إِنْ رَضِيْهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعاً مِنْ تَمْرٍ

"Janganlah kamu menahan unta dan kambing tanpa diperah susunya karena hendak dijual, maka barang siapa yang membelinya setelah ditemukan adanya penahanan susu itu, maka dia berhak memilih di antara dua hal yang terbaik menurut pandangannya, sesudah dia memerahnya selama tiga hari, jika dia rela menerimanya, maka dia boleh menahannya, namun jika dia membencinya, maka dia boleh mengembalikannya serta (ditambah) satu sha' kurma.".

Ibnu Umar telah meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda:

مَنْ اِبْتَاعَ مُحَفَّلَةً فَهُوَ بِالْخِيَارِ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ فَإِنْ رَدَّهَا رَدَّ مَعَهَا مِثْلُ أَوْ مِثْلَىْ لَبَنِهَا قَمْحًا

"Siapa yang membeli unta yang ditahan susunya tanpa diperah (Muhaffalah), maka dia berhak khiyar selama tiga hari, apabila dia (memilih) mengembalikannya, maka dia harus mengembalikan unta tersebut serta (ditambah) setakar atau dua takar yang sama dengan susunya berupa gandum."

Penjelasan:

Hadits di atas merupakan hadits Abu Hurairah yang *muttafaq alaih.* Para pakar hadits banyak yang meriwayatkannya. Malik meriwayatkannya dalam *Al Muwaththa`*, Asy-Syafi'i ﷺ meriwayatkan hadits ini dari Malik, Al Bukhari dan Muslim meriwayatkan hadits ini dalam kitab *Shahih* mereka, Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasaa`i, dan Ibnu Majah pun turut meriwayatkan hadits ini. Namun tidak ditemukan satupun dalam redaksi mereka, dan redaksi yang lain, maksudnya adalah redaksi hadits yang aku (As-Subki) ketahui dari sejumlah kitab hadits, seperti redaksi yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi.

Hadits yang disebutkan oleh Asy-Syirazi ini diriwayatkan oleh segolongan ulama dari Abu Hurairah. Di antaranya adalah Abdurrahman bin Al A'raj yang terkenal ke-*shahih*-annya.

Redaksinya adalah,

لَا تُصِرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ فَمَنْ ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ

"Janganlah kamu menahan unta dan kambing tanpa diperah susunya, maka barang siapa yang membelinya setelah ditemukan adanya penahanan susu itu, maka dia berhak memilih di antara dua hal yang terbaik menurut pandangannya, sesudah dia memerahnya selama tiga hari, jika dia rela menerimanya, maka dia boleh menahannya, namun jika dia membencinya, maka dia boleh mengembalikannya serta (ditambah) satu sha' kurma."

Al Bukhari, Muslim dan Abu Daud telah meriwayatkan hadits ini, namun dalam hadits riwayat mereka tidak ditemukan redaksi: بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا ثَلاَثًا *"Sesudah dia memerahnya selama tiga hari."*

Asy-Syafi'i juga telah meriwayatkannya, namun di dalam riwayatnya ditemukan tambahan redaksi: لاَ تُصِرُّوا الإِبِلَ وَالْغَنَمَ لِلْبَيْعِ *"Janganlah kamu menahan unta dan kambing tanpa diperah susunya karena hendak dijual."* Begitu juga Al Muzani yang meriwayatkannya dari Asy-Syafi'i. Menurut sebuah pendapat: Al Muzani sendiri yang menambahkan redaksi (karena hendak dijual) lepas dari Asy-Syafi'i ﷺ.

Adapun Ar-Rabi', dia meriwayatkan dari Asy-Syafi'i sebagaimana segolongan ulama ahli hadits meriwayatkan tanpa ada tambahan redaksi tersebut. Di antara periwayat hadits ini dari Abu Hurairah ﷺ adalah Abu Bakar bin Sirin, redaksinya adalah:

مَنْ اشْتَرَى شَاةً مُصَرَّاةً فَهُوَ بِالْخِيَارِ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ

فَإِنْ رَدَّهَا رَدَّ مَعَهَا صَاعاً مِنْ طَعَامٍ

"*Siapa yang membeli kambing yang musharrat, maka dia berhak khiyar selama tiga hari. Jika dia mengembalikannya, maka dia harus mengembalikan kambing itu serta (ditambah) satu sha' makanan*".

Dalam riwayat lain dari jalur Abu Bakar bin Sirin ditemukan redaksi:

مَنْ اشْتَرَى مُصَرَّاةً فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ

"*Siapa yang membeli musharrat, maka dia berhak memilih di antara dua hal yang terbaik menurut pandangannya, jika dia menghendaki, maka dia boleh menahannya, dan jika dia menghendaki, maka dia boleh melepaskannya serta (ditambah) satu sha' kurma bukan gandum.*"

Kedua hadits di atas telah diriwayatkan oleh Muslim dan Abu Daud. At-Tirmidzi, An-Nasaa`i, dan Ibnu Majah telah meriwayatkan sebagian redaksi hadits tersebut.

Abu Shalih telah meriwayatkan dari Abu Hurairah, redaksinya adalah:

مَنْ ابْتَاعَ شَاةً مُصَرَّاةً فَهُوَ فِيهَا بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ

"*Siapa yang membeli kambing yang musharrat (hewan yang tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya itu mengendap mengumpul di kantong susunya), maka dia dalam*

pembelian kambing itu berhak khiyar selama tiga hari. Jika dia menghendaki, maka dia boleh menahannya, dan jika dia menghendaki, maka dia harus mengembalikan kambing itu serta (ditambah) satu sha' kurma." (HR. Muslim).

Al Bukhari berkata: Sebagian ulama meriwayatkan dari Ibnu Sirin: "*Satu sha' makanan. Dan dia berhak khiyar selama tiga hari.*" Sebagian yang lain meriwayatkan dari Ibnu Sirin: "*satu sha' kurma.*" Dia tidak menyebutkan kata "Tiga hari" dan kata "Kurma" lebih banyak disebutkan. Inilah pernyataan Al Bukhari.

Musa bin Yasar telah meriwayatkan dari Abu Hurairah, redaksinya adalah:

مَنْ اشْتَرَى شَاةً مُصَرَّاةً فَلْيَنْقَلِبْ بِهَا فَلْيَحْلِبْهَا
وَإِنْ رَضِيَ حِلَابَهَا أَمْسَكَهَا وَإِلَّا رَدَّهَا وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا
مِنْ تَمْرٍ

"*Siapa yang membeli kambing yang musharrat, lalu dia berubah niatnya untuk membeli kambing itu, lalu dia memerah susunya, maka jika dia rela menerima susunya, maka dia boleh menahannya, jika tidak, maka dia harus mengembalikannya, dan dia mengembalikannya serta (ditambah) satu sha' kurma.*" (HR. Muslim).

Abu Shalih telah meriwayatkannya dari Abu Hurairah, redaksinya adalah:

مَنْ ابْتَاعَ شَاةً مُصَرَّاةً فَهُوَ فِيهَا بِالْخِيَارِ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ

"*Siapa yang membeli kambing yang musharrat, maka dia dalam pembelian kambing itu berhak khiyar selama tiga hari. Jika dia menghendaki, maka dia boleh menahannya, dan jika dia menghendaki, maka dia harus mengembalikan kambing itu*, dan mengembalikan *satu sha' kurma berserta kambing tersebut*." (HR. Muslim).

Di dalam redaksi lain dari riwayat Ibnu Sirin disebutkan,

مَنْ اشْتَرَى مِنْ الْغَنَمِ فَهُوَ بِالْخِيَارِ

"*Siapa yang membeli hewan jenis kambing, maka dia berhak khiyar.*" (HR. Muslim).

Hammam bin Munabbih telah meriwayatkannya dari Abu Hurairah, redaksinya adalah,

إِذَا مَا أَحَدُكُمْ اشْتَرَى نَعْجَةً مُصَرَّاةً أَوْ شَاةً مُصَرَّاةً فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلَبَهَا إِمَّا هِيَ وَإِلاَّ فَلْيَرُدَّهَا وَصَاعُ تَمْرٍ

"*Apabila salah seorang di antara kamu membeli seekor domba betina (Na'jah) yang musharrat –kambing (Syaat) yang*

musharrat-, maka dia boleh memilih salah satu dari dua pandangan yang terbaik setelah dia memerahnya selama tiga hari. Adakalanya (memilih menahan) domba betina itu. Jika tidak, maka hendaknya dia mengembalikannya serta (ditambah) satu sha' kurma.", (HR. Muslim).

Sebagian ulama berkata: Hadits tersebut merupakan dalil yang menegaskan tentang pengembalian obyek jual beli tanpa meminta ganti rugi (*Arsy*).

Tsabit sahabat dekat Abdurrahman bin Zaid telah meriwayatkannya dari Abu Hurairah, dengan redaksi,

مَنْ اشْتَرَى غَنَمًا مُصَرَّاةً فَاحْتَلَبَهَا فَإِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ سَخِطَهَا فَفِي حَلْبَتِهَا صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ

"*Siapa yang membeli domba yang musharrat, lalu dia telah memerahnya, maka jika dia rela menerimanya, maka dia boleh menahannya, dan jika dia membencinya, maka di dalam susunya ada kewajiban mengganti setara satu sha' kurma.*" Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Abu Daud.

Sebagian ulama berkata: Hadits ini merupakan landasasan hukum yang menegaskan bahwa satu *sha'* kurma itu statusnya sebagai ganti susu tersebut, dan dia boleh meminta porsi dari uang pembelian barang yang telah diserahkannya.

Asy-Sya'bi telah meriwayatkannya dari Abu Hurairah, redaksinya,

مَنْ اشْتَرَى مِنْكُمْ مُحَفَّلَةً فَكَرِهَهَا فَلْيَرُدَّهَا وَلْيَرُدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ طَعَامٍ

"*Siapa yang membeli unta yang ditahan susunya tanpa diperah (Muhaffalah), lalu dia membencinya, maka hendaknya dia mengembalikannya, dan hendaknya dia mengembalikannya serta (ditambah) satu sha' makanan.*" (HR. Ibnu Al Jarud).

Di dalam redaksi lain dari riwayat Ibnu Sirin disebutkan,

مَنِ اشْتَرَى نَعْجَةً مُصَرَّاةً أَوْ شَاةً مُصَرَّاةً فَحَلَبَهَا فَهُوَ بِأَحَدِ النَّظَرَيْنِ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَإِنَاءً مِنْ طَعَامٍ

"*Siapa yang membeli seekor domba betina (Na'jah) yang musharrat -kambing (Syaat) yang musharrat-, lalu dia memerahnya, maka dia boleh memilih salah satu dari dua pandangan dengan cara khiyar, jika dia menghendaki, maka dia boleh mengembalikannya serta (ditambah) sewadah makanan.*", (HR. Al Baihaqi, dari Abdillah bin Al Hakim dengan sanad yang *shahih*).

Seluruh redaksi hadits ini diriwayatkan secara *Marfu'* kepada Nabi ﷺ. Inilah beragam riwayat Abu Hurairah, tidak ada satupun dari riwayat tersebut ditemukan redaksi yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi secara utuh. Bahkan jalur Al A'raj menghimpun antara larangan *tashriyah* (menahan susu hewan tanpa diperah selama beberapa hari sampai susunya itu

mengendap mengumpul di kantong susunya) dan menjelaskan hukumnya tanpa menyebutkan kata "Tiga (hari)".

Sedang jalur Ibnu Sirin dan Abi Shalih di dalamnya menyebutkan kata "Tiga (hari)". Riwayat ini hanya menjelaskan hukumnya saja. Berdasarkan pemahaman yang nampak dari redaksi tersebut kedua riwayat itu merupakan dua hadits yang terpisah, bukan satu hadits, hingga kemungkinan dapat menggabungkan tambahan redaksi ini ke dalam riwayat yang pertama, bahkan kandungan maknanya pun juga berbeda.

Karena riwayat Ibnu Sirin dan Abi Shalih di dalamnya menyebutkan kata "Tiga (hari)". Hadits pertama: Memberikan penegasan tentang pemberlakuan *khiyar* selama tiga hari tanpa menjelaskan waktu memulainya. Hadits kedua: memberikan penegasan tentang pemberlakuan *khiyar* tanpa menyebutkan lamanya masa *khiyar*.

Titik temu antara kedua hadits tersebut, sebagaimana redaksi yang dimuat dalam kitab ini, menuntut adanya pernyataan yang tegas dan konkret dalam menjelaskan hukum yang sama sekali tidak pernah ditemukan secara tegas dalam redaksi dari kedua riwayat tersebut, yaitu *khiyar* tiga (hari) setelah pemerahan susu.

Sehingga kata "Tiga (hari)" adakalanya kembali pada soal *khiyar*, sehingga memberi kepastian bahwa tiga hari setelah pemerahannya, berlaku hak *khiyar*. Namun masing-masing dari kedua penegasan hadits tersebut tidak ada satupun riwayat yang secara tegas dan konkret menunjukkannya. Sedangkan penegasan kedua (pemberlakuan hak *khiyar* tanpa menjelaskan lamanya masa *khiyar*) sama sekali tidak ada redaksi riwayat hadits yang

menunjukkannya, baik secara tegas maupun hasil pemahaman yang nampak dari redaksi riwayat tersebut.

Di antara ulama yang menyebutkan hadits tersebut sama persis seperti yang disebutkan oleh Asy-Syirazi adalah Al Abdari dalam *Al Kifayah*, dan Ar-Rafi'i dalam *At-Tahdzib*, dan mereka berdua berkata: Al Bukhari dan Muslim telah meriwayatkannya.

Boleh menjadi maksud yang dikehendaki mereka adalah sumber hadits tersebut, bukan redaksi hadits tersebut. Di antara ulama yang menyebutkan hadits tersebut sama seperti redaksi yang disebutkan Asy-Syirazi itu adalah Asy-Syaikh Abu Hamid dalam *Ta'liq*-nya, dia menyebutkan bahwa hadits tersebut merupakan hadits yang dimuat dalam *Mukhtashar Al Muzani*. Asy-Syirazi mengikuti jejak Asy-Syaikh Abu Hamid dalam penulisan hadits tersebut.

Namun hadits yang ada dalam *Mukhtashar Al Muzani*, di dalamnya tidak ditemukan redaksi tersebut (*khiyar* tiga hari setelah pemerahan susu). Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam *Ta'liq*-nya juga tidak pernah menyebutkan redaksi tersebut. Tetapi dia hanya menyebutkan kata "*Alaa ash-Shawaab*" (menurut pemahaman yang benar).

Ibnu Abi Hurairah telah menyebutkannya dalam *Ta'liq*-nya dengan redaksi yang hampir mirip dengan redaksi yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi, di dalamnya ditemukan redaksi "(Dia berhak) *khiyar* tiga (hari)", tidak ditemukan di dalamnya redaksi, "Setelah dia memerahnya". Namun redaksi tersebut memperkuat larangan *tashriyah* tersebut, seperti keterangan yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi.

Redaksi tersebut sekalipun sulit dipahami (*gharaabah*) sama seperti redaksi yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi. Segolongan

ulama madzhab Asy-Syafi'i, antara lain Al Ghazali, juga telah menyebutkannya, seperti redaksi yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi.

Sumber hadits tersebut ada, serta *Muttafaq Alaih*, dengan beragam redaksi yang telah dikemukakan, berdasarkan keterangan yang telah dijelaskan. Para ulama ahli hadits telah menyepakati ke-*shahih*-annya dan hadits tersebut terbukti bersumber dari hadits Abu Hurairah.

Al A'raj, Muhammad bin Sirin, Abu Shalih As-Saman, Hammam bin Munabbih, Tsabit sahabat dekat Abdurrahman bin Zaid telah meriwayatkannya dari Abu Hurairah. Riwayat mereka telah dikemukakan. Muhammad bin Ziyad (telah meriwayatkannya dari Abu Hurairah), sejumlah riwayatnya bisa ditemukan dalam *Jami' At-Tirmidzi*, redaksinya hampir sama dengan beragam redaksi yang telah dikemukakan. Riwayat Musa bin Yasar, telah dikemukakan.

Mujahid, Abu Ishaq, Yazid bin Abdurrahman bin Adzinah dan ulama yang lain, dari mereka dan dari para ulama sesudah mereka, banyak sekali periwayat yang tak terhitung jumlahnya telah meriwayatkan hadits tersebut, hingga sebagian ulama menyatakan bahwa hadits tersebut telah mencapai derajat hadits *mutawatir*.

Ibnu Abdil Bar berkata: Hadits *Al musharrat* (hewan yang tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya itu mengendap [mengumpul] di kantong susunya) benar-benar diriwayatkan serta *shahih*, tidak ada seorangpun dari kalangan ulama membantahnya dengan hadits yang lain.

Adapun hadits Ibnu Umar, Abu Daud dan Ibnu Majah telah meriwayatkannya seperti redaksi yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi. Al Khaththabi berkata: Sanadnya tidak *shahih.*

Al Hafizh Al Mundziri berkata: Pernyataan yang benar seperti pernyataan yang telah dia sampaikan: karena ada Jumai' bin Umair, Ibnu Numair telah berkomentar: Bahwa (dia) termasuk orang yang kerap berbohong.

Ibnu Hibban berkata: (Dia) penganut Aliran *Rafidhah* (Kelompok aliran Syi'ah yang membolehkan mengecam dan menyerang para sahabat), yang suka membuat hadits palsu (*Maudhu*).

Menurutku (As-Subki): Jumai' bin Umair adalah orang yang telah meriwayatkan hadits tersebut dari Ibnu Umar. Komentar dari Ibnu Numair dan Ibnu Hibban ini termasuk komentar yang sangat berlebihan dalam mengecam kepribadian dirinya. Ibnu Abi Hatim berkata: Aku pernah bertanya kepada ayahku tentang Jumai' bin Umair, lalu dia menjawab: (Dia) orang yang meninggalkan aliran Syi'ah, kepribadiannya jujur, tepercaya ucapannya, seorang penduduk Kufah serta golongan Tabi'in.

Al Bukhari dalam *At-Tarikh Al Kabir* berkata: Sanad hadits ini perlu dikaji kembali. Al Baihaqi dalam *Al Ma'rifah* berkata: Riwayat ini tidak kuat. Dan dalam *As-Sunan Al Kabir* dia berkata: Jumai' bin Umair telah meriwayatkan hadits ini secara *ghariib.*

Abdul Haq telah menyebutkan hadits ini dalam Al Ahkam, namun dia tidak pernah menyinggung kepribadian Jumai' bin Umair ini, justru dia menyinggung kepribadian Shadaqah bin Sa'id yang meriwayatkan langsung dari Jumai', dia juga bukan periwayat yang kuat. Inilah masalah yang berhubungan dengan kedua hadits yang disebutkan dalam kitab ini.

Hadits *musharrat* juga telah diriwayatkan dari Ibnu Umar dengan redaksi yang menyerupai riwayat Abu Hurairah.

Ad-Daruquthni telah meriwayatkannya dari hadits Laits, dari Mujahid, dari Ibnu Umar dan Abu Hurairah. Mereka berdua menyandarkan kepada Nabi ﷺ,(secara *marfu'*) hadits,

لاَ يَبِيْعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ وَلاَ تُلَقُّوْا السِّلَعَ بِأَفْوَاهِ الطَّرِيْقِ وَلاَ تَنَاجَشُوْا وَلاَ يَسُمْ الرَّجُلُ عَلَى سَوْمِ أَخِيهِ وَلاَ يَخْطُبُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ حَتَّى يَنْكِحَ أَوْ يَرُدَّ وَلاَ تَسَلْ الْمَرْأَةُ طَلاَقَ أُخْتِهَا لِتَكْتَفِي مَا فِي صَحْفَتِهَا فَإِنَّمَا لَهَا مَا كُتِبَ لَهَا وَلاَ تَبِيْعُوْا الْمُصَرَّاةَ مِنْ الإِبِلِ وَالْغَنَمِ فَمَنْ اشْتَرَاهَا فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ وَالرَّهْنُ مَرْكُوبٌ وَمَحْلُوبٌ

"*Jangan melakukan jual beli hadhir lil-bad (orang kota menjual kepada orang desa). Jangan kamu sekalian menghadang barang dagangan di pintu masuk perlintasan jalan, jangan kamu sekalian membuat penawaran palsu (Najsy). Jangan seseorang membuat penawaran (barang) yang sudah ditawar saudaranya. Janganlah dia melamar (perempuan) yang sudah dilamar saudaranya, sampai dia menikah atau menolaknya. Jangan seorang istri meminta menceraikan istri yang lain, agar hanya dia seorang yang mendapatkan makanan yang tersedia di piring*

besarnya, karena sesungguhnya dia memiliki bagian yang telah ditetapkan untuknya. Jangan kamu sekalian menjual musharrat dari jenis unta dan kambing. Siapa yang membelinya, maka dia berhak khiyar. Jika dia menghendaki, maka dia boleh mengembalikannya serta (ditambah) satu sha' kurma. Hewan yang digadaikan boleh dinaiki dan diperah susunya."

Laits yang disebutkan dalam sanad hadits ini adalah Laits bin Abi Sulaim, haditsnya tidak dapat dijadikan pijakan landasan hukum menurut mayoritas ulama ahli hadits.

Ad-Daruquthni telah meriwayatkan dari hadits Katsir bin Abdillah dari ayahnya, dari kakeknya, yaitu Amru bin Auf Al Muzani, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda:

لاَ حَلَبَ وَلاَ جَنَبَ وَلاَ إِعْرَاضَ وَلاَ يَبِيْعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ وَلاَ تُصَرُّوْا اْلإِبِلَ وَالْغَنَمَ فَمَنْ ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ إِذَا حَلَبَهَا بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ سَخَطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ

"*Jangan memerah, jangan menutup dan jangan menghalangi (rombongan pembawa barang dagangan), jangan melakukan jual beli hadhir lil-bad (orang kota menjual kepada orang desa), jangan kamu sekalian melakukan tashriyah pada unta dan kambing, siapa yang membelinya sesudah tashriyah itu, maka apabila dia telah memerahnya, dia berhak memilih salah satu dari dua hal yang terbaik menurut pandangannya; jika dia rela menerimanya, maka dia boleh menahannya dan jika dia*

membencinya, maka dia boleh mengembalikannya, dan (ditambah) satu sha' kurma."

Katsir bin Abdillah periwayat hadits ini merupakan periwayat yang (*dha'if jiddan*) sangat lemah. Asy-Syafi'i ﷺ mengomentari kepribadiannya: Dia adalah seorang tokoh dari sejumlah tokoh yang kerap melakukan kebohongan. Ibnu Hibban berkata: Dia memiliki naskah hadits *Maudhu'* yang diriwayatkan dari ayahnya, dari kakeknya.

Ad-Daruquthni, setelah menyebutkan hadits ini, berkata: Ashim bin Ubaidillah mengikuti jejaknya meriwayatkan dari Salim, dari Ibnu Umar tentang hadits *musharrat* (hewan yang tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya itu mengendap [mengumpul] di kantong susunya).

Al Baihaqi ﷺ telah meriwayatkan dalam *As-Sunan Al Kabir* dengan sanad yang baik dari Abdurrahman bin Abi Laila At-Tabi'i (kalangan tabi'in), tokoh besar yang tepercaya kejujurannya, serta terkenal, dari seorang sahabat Nabi, dari Nabi ﷺ:

أَنَّهُ نَهَى أَنْ تُتَلَقَّى الْأَجْلَابُ وَأَنْ يَبِيعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ وَمَنْ اشْتَرَى مُصَرَّاةً فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ فَإِنْ حَلَبَهَا وَرَضِيَهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ رَدَّهَا رَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ طَعَامٍ أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ

"*Bahwa beliau melarang melakukan penghadangan (rombongan pembawa barang dagangan; pen.), melakukan jual beli hadhir lil-bad (Orang kota menjual kepada orang desa). Siapa*

yang membeli musharrat, dia berhak memilih salah satu dari dua pilihan yang terbaik menurut pandangannya. Jadi, bila dia telah memerahnya, dan rela menerimanya, maka dia boleh menahannya, dan bila dia (memilih) mengembalikannya, maka dia boleh mengembalikannya serta (ditambah) satu sha' makanan – atau satu sha' kurma."

Al Baihaqi berkata: Ada kemungkinan redaksi ini bentuk keraguan dari sebagian periwayat hadits, karena dia berkata: "satu *sha'* dari makanan atau satu *sha'* dari kurma", bukan bentuk kalimat pilihan, agar redaksinya sama dengan hadits-hadits yang *shahih* dalam bab ini.

Al Baihaqi ﷺ juga telah meriwayatkan dari hadits Isma'il bin Muslim, dari Al Hasan, dari Anas bin Malik ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda:

مَنْ اشْتَرَى شَاةً مُحَفَّلَةً فَإِنَّ لِصَاحِبِهَا أَنْ يَحْتَلِبَهَا فَإِنْ رَضِيَهَا فَلْيُمْسِكْهَا وَإِلاَّ فَلْيَرُدَّهَا وَصَاعاً مِنْ تَمْرٍ

"*Siapa yang membeli unta yang ditahan susunya tanpa diperah (Muhaffalah), maka pemiliknya boleh memerahnya, lalu jika dia rela menerimanya, maka bolehlah dia menahannya, jika tidak maka hendaknya dia mengembalikannya serta (ditambah) satu sha' kurma.*". Isma'il bin Muslim merupakan periwayat yang *matruk* (haditsnya ditinggalkan).

Abu Bakar Al Isma'ili ﷺ telah meriwayatkan dalam kitab karyanya "*Ashh-Shahih Al Mustakhraj Ala Shahih Al Bukhari*" dari hadits Sulaiman At-Taimi, dari Abdullah, yaitu Ibnu Mas'ud ﷺ dari Nabi ﷺ, beliau bersabda:

مَنْ اشْتَرَى شَاةً مُحَفَّلَةً فَرَدَّهَا فَلْيَرُدَّ مَعَهَا صَاعًا

"*Siapa yang membeli unta yang ditahan susunya tanpa diperah (Muhaffalah), lalu dia mengembalikannya, maka hendaknya dia mengembalikannya serta (ditambah) satu sha'.*"

Abu bakar Al Isma'ili meriwayatkannya dari hadits Abi Khalaf Al Ami, tetapi hadits tersebut masih belum disepakati, apakah status haditsnya *Mauquf* atau *Marfu'*.

Al Bukhari telah meriwayatkannya dalam *Shahih Al Bukhari* secara *mauquf*, yaitu pernyataan Ibnu Mas'ud ﷺ. Demikian juga Asy-Syafi'i telah meriwayatkannya dalam *Al Umm* dalam sejumlah keputusan hukum yang dibuat oleh Ali dan Ibnu Mas'ud. Dia meriwayatkannya dari Hisyam. Demikian yang aku (As-Subki) ketahui dalam *Al Umm.*

Ibnu Al Atsir telah mengomentari hadits yang telah Asy-Syafi'i terima dari Hisyam: Al Isma'ili berkata: Bahwa Abu Khalid menyatakan sanadnya *Marfu'*. Sementara Ibnu Mubarak, Yahya bin Sa'id, Ibnu Abi Adi, Yazid bin Zurai', Hisyam, Jarir, dan ulama yang lain, mereka meriwayatkannya dengan sanad *Mauquf* pada Ibnu Mas'ud.

Al Barqani telah meriwayatkannya dengan sanad *mauquf,* sesuai syarat Al Bukhari. Dia menambahkan redaksi: "Kurma harta miliknya."

Adapun sanad dan hukum riwayat hadits Ibnu Mas'ud tersebut, berdasarkan metode ulama ahli hadits, merupakan syarat, seperti ditemukan dalam pokok bahasan ini, untuk lebih mendahulukan menilai *Mauquf*-nya sanad hadits tersebut dibanding riwayat yang menyatakan *Marfu'*.

Adapun menurut metode fuqaha (dalam memahami suatu hadits), wajib menetapkan *marfu'* pada hadits tersebut. Di samping itu Abu Khalid, yaitu Sulaiman bin Hibban Al Ahmar, Al Bukhari dan Muslim telah memposisikannya sebagai *hujjah* (orang yang pengetahuannya mencakup tigaratus ribu hadits, dari segi matan dan sanadnya, serta mengetahui biografi para periwayat hadits dari segi cacat, adil dan catatan kelahirannya).

Periwayat yang menyatakan *Marfu'* bersama dirinya, memiliki pengetahuan lebih dibanding orang yang menyatakan *Mauquf.* Adapun orang yang berbeda pendapat dalam masalah sanad dan hukum riwayat hadits Ibnu Mas'ud ini, menetapkan *Mauquf* seperti itu bisa saja terjadi.

Sejumlah riwayat hadits *musharrat* ini secara garis besar bersumber dari jalur Abu Hurairah, Ibnu Umar, Amru bin Auf Al Muzani yang juga kakek Katsir bin Abdullah ﷺ, seorang lelaki dari kalangan sahabat Nabi ﷺ, Anas bin Malik dan Ibnu Mas'ud ﷺ. Riwayat yang lebih *shahih* dari sekian banyak riwayat itu adalah riwayat Abu Hurairah.

Riwayat seorang lelaki dari kalangan sahabat sanadnya sangat baik. Riwayat Ibnu Mas'ud, menurut metode ulama ahli hadits, riwayat ini lemah untuk dihukumi *Marfu'*-nya. Sedang menurut mayoritas kalangan fuqaha` wajib berpegang pada riwayat Ibnu Mas'ud tersebut. Dimana mereka lebih mengunggulkan hukum *marfu'* riwayat hadits Ibnu Mas'ud tersebut.

Sepengetahuanku (As-Subki), tidak ada orang yang berpegangan pada riwayat ini semisal Asy-Syirazi, seperti ditemukan dalam pokok bahasan ini, sekalipun diduga kuat

sanadnya *Mauquf*, sebab para periwayatnya lebih diunggulkan, baik dari segi jumlah maupun kekuatan sanad pegangannya.

Memang benar, Al Mawardi telah menyebutkan bahwa Asy-Syafi'i telah meriwayatkan hadits Ibnu Mas'ud dari Yahya bin Sa'id dari At-Taimi, namun aku tidak pernah mengetahui penjelasan Al Mawardi tersebut ditemukan dalam pernyataan Asy-Syafi'i. Tetapi jika itu memang benar adanya, maka hadits Ibnu Mas'ud itu jelas dapat dinyatakan *Marfu'*, dimana tentunya hukum *Marfu'* hadits tersebut bisa dibenarkan.

Padahal Al Isma'ili telah menyebutkan tentang Yahya bin Sa'id, bahwa dia termasuk orang yang telah meriwayatkannya dengan sanad yang *Mauquf.* Jika keterangan yang telah disebutkan oleh Al Mawardi itu memang benar, maka ditemukan dua riwayat yang berbeda dari Ibnu Mas'ud. *Wallahu a'lam.*

Tinjauan etimologi hadits:

Adapun tinjauan hadits dari aspek etimologis, sabda Nabi ﷺ: "*Laa tusharruu*" (Jangan kamu sekalian melakukan *Tashriyah*; menahan hewan tanpa diperah sampai susunya mengendap, mengumpul di kantong susunya), yaitu diawali dengan membaca harakat dhammah pada huruf *Taa'* yang bertitik dua di atas, berharakat fathah huruf *Shaad* dan setelah huruf *Raa'* yang bertasydid berupa *Wawu.* Dan membaca fathah huruf *Laam* dari kata "*Al Ibila*," seperti kata "*Turakkuu.*"

Al Qadhi Iyadh berkata: Inilah riwayat yang *shahih*, diambil dari kata infinitif (*mashdar*) "*Sharyan*", maknanya "Ketika susunya mengumpul (mengendap) di kantong susunya," baik huruf *Raa'*

bertasydid atau terbaca ringan (tanpa tasydid). Ini merupakan penafsiran Imam Malik terhadap kata tersebut.

Mayoritas ahli bahasa dan ahli fikih dan sebagian periwayat, membuang *Wawu Jama'* (*Tusharru*) dan membaca dhammah huruf *Laam* dari kata "*Al Ibilu*" dengan memposisikanya sebagai *Naibul Fa'il* (pengganti subyek pelaku yang dibuang).

Sebagian periwayat berkata: "*Yashurruu*" –dengan membaca harakat fathah pada huruf *Yaa'*, membaca dengan harakat dhammah huruf *Shaad* dan menetapkan *Wawu Jama'*, serta membaca *nashab* Laam dari kata "*Al Ibila*"-.

Al Qadhi Iyadh menilai kedua bentuk kata itu salah. Dia berkata: Kedua bentuk kata itu tidak benar kecuali menurut penafsiran orang yang menafsirkannya dengan makna *Ar-Rabth* dan *Asy-Syadd* (mengikat kantong susunya dengan tali agar anaknya tidak menyusu) diambil dari kata dasar "*sharra yashurru*".

Al Qadhi Iyadh berkata: Di dalam sabda nabi ada yang mengatakan *Mashruurah* (hewan yang kantong susunya diikat). Ini merupakan penafsiran Asy-Syafi'i terhadap kata *laa tusharruu*. Seakan-akan seseorang menahan unta dengan mengikat anak-anaknya dan membelitkannya pada tali tersebut.

Ibnu Abdil Bar menilai salah bentuk kata yang terakhir (*Yashurruu*), dia memposisikan sebagai hasil imajinasi belaka. Dia berargumentasi, bahwa jika memang benar demikian, maka kata tersebut *isim maf'ul* (objek penderitanya) menjadi *Mashruurah*. Ibnu Abdil Bar berkata: Ini tidak boleh menurut mereka.

Ibnu Abdil Bar tidak pernah menyebutkan bentuk kata yang kedua (*Tusharru*), padahal bentuk yang kedua ini sama dengan bentuk kata yang terakhir.

Al Fariqi, murid Asy-Syirazi membatasinya dengan bentuk kata yang kedua (*Tusharru*). Ibnu Ma'in yang juga pengomentar (*Syarih*) *Al Muhadzdzab,* membatasinya dengan bentuk kata yang ketiga (*Yashurruu*). Kedua-duanya salah. Padahal Al Fariqi sangat jarang melakukan kesalahan. Karena *Wawu Jama'* itu benar-benar ditemukan dalam semua referensi yang aku (As-Subki) ketahui, yaitu kitab-kitab hadits dan beragam naskah *Al Muhadzdzab*.

Al Khaththabi berkata: Para ulama ahli hadits dan bahasa berbeda penafsiran mengenai *Musharraah*, diambil dan dibuat dari kata dasar apakah kata tersebut? Dia berkata: Asy-Syafi'i ﷺ berkata: *Tashriyah* adalah mengikat kantong susu (*akhlaaf*) unta dan kambing dan tidak diperah selama dua dan atau tiga hari, sampai susunya mengumpul, lalu pembelinya melihat susunya, yang ternyata berlimpah, sehingga dia berani menaikkan harganya, lalu tatkala unta atau kambing itu dibiarkan setelah pemerahan itu, sekali atau dua kali perahan, maka dia baru mengetahui bahwa susu yang terkumpul itu bukan susunya yang terlihat saat itu.

Abu Ubaid berkata: *Musharrat* jenis unta, sapi dan kambing adalah hewan yang susunya mengendap selama beberapa hari di kantong susunya, karena tidak pernah diperah.

Asal makna *tashriyah* adalah menahan air dan mengumpulkannya. Dari makna tersebut bisa diungkapkan: "*Sharraitu al ma'a*" (Aku menahan [membendung] air dan mengumpulkannya). Menurut satu pendapat: Unta, sapi dan kambing itu disebut *musharrat*, karena *musharrat* itu merupakan air yang mengumpul.

Abu Ubaidah berkata: Kalau kata *musharrat* itu diambil dari makna *Ar-Rabthu* (mengikat), maka isim *maf'ul* (objek penderitanya) menjadi *Mashruurah* dan *Musharrarah*.

Al Khaththabi berkata: Seakan-akan dia hendak menolak penafsiran Asy-Syafi'i dengan pendapatnya itu. Al Khaththabi berkata: Penafsiran Abu Ubaidah adalah tafsir yang baik. Namun penafsiran Asy-Syafi'i adalah tafsir yang *shahih*.

Orang-orang Arab biasa mengikat kantong susu hewan perahan apabila mereka melepaskannya untuk digembalakan, mereka menyebut "*Rabth*" itu dengan istilah "*Shirar*" (ikatan). Apabila telah masuk waktu sore, maka mereka melepas ikatan-ikatan tersebut dan memerah susunya.

Kebenaran penafsiran Asy-Syafi'i itu bisa dibuktikan dengan pernyataan orang-orang Arab,

الْعَبْدُ لَا يُحْسِنُ الْكَرَّ وَالْفَرَّ إِنَّمَا تُحْسِنُ الْحَلْبَ وَالصَّرَّ

"Seorang budak tidak patut diam (*al karr*) dan melarikan diri (*al farr*), tetapi dia patut memerah susu (*al halb*) dan mengikat (kantong susu) (*Sharr*)".

Mutammim bin Nuwairah berkata:

فَقُلْتُ لِقَوْمِي هَذِهِ صَدَقَاتُكُمْ # مُصَرَّرَةٌ اخلاقها لَمْ تُجَدَّدْ

Aku berkata pada kaumku,[12] *inilah unta sedekah kamu sekalian,*

[12]Di antaranya ungkapan penyair:

وَقُلْتُ خُذُوْا أَمْوَالَكُمْ غَيْرَ خَائِفٍ# وَلاَ نَاظِرَ فِيْمَا يَجِيْئُ مِنَ الْغَدِ

فَإِنْ قَامَ بِالأَمْرِ الْمَخُوْفِ قَا ئِمٌ# مَنَعْنَا وَقُلْنَا: الدِّيْنُ دِيْنُ مُحَمَّدٍ

Yang kantong-kantong susunya yang diikat (Musharrarah), belum hilang (belum diperah susunya).

Al Khaththabi berkata: Ada kemungkinan asal kata *musharrat* ialah *musharrarah*. Salah satu dari kedua huruf *Raa`* diganti dengan *Yaa`*. Al Azhuri dalam komentarnya atas *Mukhtashar Al Muzani*, berkata: Bisa menjadi kata *musharrat* itu disebut *musharrat* diambil dari kata "*sharra akhlafaha*" (seseorang mengikat kantong-kantong susu unta), seperti penafsiran yang disampaikan oleh Asy-Syafi'i. Bisa menjadi juga diambil dari kata dasar *ash-sharyu* yakni *al jam'u* (mengumpul). Diungkapkan: *Sharraitu al ma`a fi al haudhi idzaa jama'tuhu* "aku menampung air di danau ketika aku mengumpulkannya." Demikian juga dapat diungkapkan: *Al ma`u shurriya* "air ditahan; dibendung."

Abu Ubaid berkata:

يَا رُبَّ مَاءٍ صَرًى وَرَدْتُهُ # سَبِيلُهُ خَائِفٌ حَدَثُ

Duhai tuan pemilik air yang ditampung (shurriya), aku datang padanya,

Jalannya nampak amat menakutkan.

Orang yang meletakkannya dari kata dasar "*sharr*", berkata: *Musharrat* aslinya adalah *musharrarah*, berkumpul tiga huruf *Raa`* dalam satu kata, lalu salah satunya diganti *Yaa`*,

---

Aku berkata, ambilah harta kamu sekalian tanpa dibayangi rasa takut
Tidak ada orang yang dapat melihat apa yang kelak terjadi esok hari
Jikalau ada yang berdiri membawa perkara yang menakutkan,
Kami akan menghalaunya dan kami berkata: Ajaran agama yang benar hanyalah ajaran agama Muhammad.
Dikutip dari kitab kami, "*Khalid bin Al Walid, kepemimpinan dan Ajakannya*".

sebagaimana ungkapan orang Arab: "*Tazhanantu min azh-zhanni*". Dan sebagaimana ungkapan Al Ajaj:

يَمْضِي الْبَازُ إِذْ الْبَازِي كُسِرَ

"*Susu itu habis ketika kantong susu itu pecah*".

Ini adalah komentar Al Azhuri ﷺ. Pernyataan Asy-Syafi'i ﷺ yang telah disebutkan itu dimuat dalam *Mukhtashar Al Muzani*.

An-Nawawi ﷺ berkata: dalam *Shahih Muslim* disebutkan, dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata:

نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ النَّجْشِ وَالتَّصْرِيَةِ

"*Rasulullah ﷺ melarang melakukan penawaran palsu (najsy) dan Tashriyah.*"

An-Nawawi berkata: Pernyataan Abu Hurairah ini membuktikan kebenaran riwayat Jumhur ahli hadits, yaitu membatasi riwayat tersebut. Sebagaimana keterangan yang telah dikemukakan.

Adapun soal asal mula kata itu dibuat dan maknanya yang terjadi perbedaan penafsiran antara Asy-Syafi'i dan ulama yang lain, tidak ditemukan pertentangan di dalamnya. Karena asal kata itu bisa saja dibuat seperti itu, sekalipun huruf *Raa`* diganti *Yaa`*. Hanya saja dalam pernyataan Asy-Syafi'i tidak ditemukan pernyataan yang secara tegas menyatakan bahwa kata tersebut berasal dari kata dasar *Sharr*.

Hanya saja tujuan dan makna implisit dari pernyataannya itu adalah, bahwa dia menafsirkan *tashriyah* dengan beragam tafsir yang telah disebutkan dalam pernyataannya, yaitu mengikat kantong-kantong susu dan tidak memerahnya sampai susu tersebut mengumpul.

Justru keraguan itu timbul karena di dalam kata tersebut terkandung makna mengikat (*Rabth*) dan mengumpulkan (*Jam'u*) sekaligus. Sehingga memuat kemungkinan bahwa penyebutan istilah tersebut bertujuan untuk maksud mengumpulkan itu. Penyebutan makna *Rabth* di sini, disebabkan karena hal ini telah menjadi adat yang berkesinambungan di kalangan orang Arab, seperti komentar Al Khaththabi yang telah dikemukakan. Alasan lain, *Rabth* (mengikat kantong-kantong susu) itu menjadi faktor tertahannya susu tersebut.

Jika memang demikian, maka di dalam pernyataan Asy-Syafi'i itu tidak ditemukan perbedaan dengan penafsiran ulama yang lain, kecuali tambahan yang menjelaskan adat yang biasa dilakukan oleh orang Arab, yaitu mengikat kantong-kantong susu unta dan kambing.

Ada kemungkinan terkait penyebutan dengan istilah tersebut, karena makna yang terkandung dalam kata *musharrat* yakni makna *Sharr* dan *Rabth*. Jika demikian adanya, maka jelas terjadi perbedaan.

Yang lebih mendekati kebenaran, bahwa Asy-Syafi'i hanya menghendaki makna yang pertama. Abu Hatim As-Sajistani berkata: Asy-Syafi'i lebih memahami bahasa arab daripada kami. Ats-Tsa'labi telah meriwayatkannya dari Asy-Syafi'i dalam Tafsir surah An-Nisaa`.

Kami telah meriwayatkan dari Abdul Malik bin Hisyam, dia berkata: Ucapan Asy-Syafi'i adalah *hujjah* dalam aspek bahasa. Ar-Rabi' berkata: Ibnu Hisyam di Mesir seperti Al Ashmu'i di Irak. Abu Ubaid berkata: Asy-Syafi'i termasuk orang, dimana bahasa yang diriwayatkan darinya dijadikan pegangan – atau ahli bahasa arab-, namun keraguan muncul dari Ibnu Abi Hatim.

Al Muzani berkata: Asy-Syafi'i menurut kami adalah *hujjah* dalam ilmu Nahwu. Abu Al Walid bin Al Jarud berkata: Asy-Syafi'i memiliki dialek bahasa yang sangat bagus, yang bisa dijadikan pegangan, sebagaimana bahasa orang keturunan arab yang bisa dijadikan pegangan.

Tsa'lab berkata: Sesungguhnya Asy-Syafi'i termasuk rumah (rujukan) bahasa arab, yang wajib dijadikan pegangan. Ayub bin Suwaid berkata: Berpeganglah kamu sekalian dengan bahasa arab dari Asy-Syafi'i. Tsa'lab juga berkata: Bahasa Asy-Syafi'i dapat dijadikan pegangan semata-mata dikarenakan dia termasuk ahli dalam bahasa arab.

Seluruh komentar ini disebutkan semata-mata untuk menjelaskan kedudukan Asy-Syafi'i di hadapan para ulama ahli bahasa. Dalam penyataan Asy-Syafi'i ﷺ ditemukan bahwa *tashriyah* adalah mengikat kantong susu (*akhlaaf*) unta dan kambing. Kata *akhlaaf* adalah bentuk *jamak* (kata yang menunjukkan jumlah yang banyak) dari *mufrad* (kata tunggal) *khlif* (dengan diawali *Khaa'* yang terbaca kasrah, dan harakat sukun huruf *Laam*).

Ibnu Qutaibah berkata: *Khilf* adalah istilah kantong susu untuk setiap hewan yang memiliki kuku (*khuff*; tapak kaki). *Thayyi* adalah istilah kantong susu untuk binatang buas dan hewan yang memiliki teracak (*haafir*; kuku), bentuk *jamak*-nya (kata yang

menunjukkan jumlah yang banyak) adalah *Athyaa'*. *Dhar'u* adalah istilah kantong susu setiap hewan yang memiliki kuku terbelah dua (*Zhalf*).

Ibnu Qutaibah berkata: *Dhar'u* juga terkadang diletakkan untuk hewan yang memiliki kuku (*Khuff*). Dan *Khilf* untuk hewan yang memiliki kaki terbelah dua (*zhalf*), dan *Tsadyu* (payudara) untuk orang perempuan.

Menurutku (As-Subki): Asy-Syafi'i menyampaikan kata, *akhlaaf an-naqah wa asy-syaat* "kantong-kantong susu unta dan kambing" secara mutlak, maksudnya bahwa adakalanya memang menghendaki pernyataan seperti ini, adakalanya juga termasuk bab *taghlib* (lebih mendahulukan salah satu dari dua kata yang berbeda atas kata yang lain dalam tata bahasa arab, ketika antara kedua maknanya ditemukan hubungan keterkaitan atau perbauran), dimana kami mendahulukan kata "unta" atas kata "kambing". *Wallahu a'lam.*

Di dalam kata *tashriyah* ada dialek lain yakni *Tashwiyah*, huruf *Raa'* diganti *Wawu*. Al Harawi berkata: *Tashwiyah* dan *tashriyah* maknanya sama. Yaitu kambing dibiarkan susunya mengendap (mengumpul) di kantong susunya.

Yusuf bin Isma'il bin Abdul Jabbar bin Abi Al Hajjaj Al Maqdisi dalam catatan kaki dari kitab *At-Tanbih* miliknya telah mengomentari kesalahan penulisan atau bacaan Abi Ubaid Al Harawi dalam kitab *Al Gharibin Takhrij* Ibnu Nashir: Al Hafizh berkata: Aku melihatnya dalam sejumlah tulisan, kata "*Yashurru asy-syaf*" tanpa huruf *Yaa'*. Yang tepat adalah "*an yashriya*" dengan menetapkan huruf *Yaa'* setelah huruf *Raa'* dari hadits tentang unta.

Adapun perkataan Ibnu Nashir: "*An yashurra,*" maknanya adalah "*An yasyudda*" (mengikat), dan perbuatan tersebut dibolehkan, Nabi ﷺ tidak pernah melarangnya.

Menurutku (As-Subki): Aku tidak pernah melihat kata tersebut dalam *Al Gharibin* kecuali dengan huruf *Raa* ' dan *Yaa* ', seperti kata yang telah aku kutip. Jadi, kemungkinan besar catatan yang dimiliki Ibnu Nashir merupakan catatan yang mengalami beberapa kesalahan dalam penulisannya. Jika memang benar catatan tersebut seperti yang dimilikinya, pasti kata tersebut hampir sama dengan makna *tashriyah* yang disandarkan pada Asy-Syafi'i. Pembahasan mengenai hal ini telah dikemukakan.

Adapun masalah yang ditentangnya, yaitu larangan itu tidak pernah menceritakan soal *sharr* (perbuatan mengikat kantong susu), jawabannya adalah, bahwa perbuatan itu dilarang karena jual beli yang dilatarbelakangi dengan tujuan penipuan, seperti ditegaskan oleh riwayat Al Muzani yang telah dikemukakan.

Kedua perbuatan tersebut, yaitu *sharr* dan *tashriyah* merupakan perbuatan yang haram, jika pelakunya memiliki tujuan untuk melakukan tindak penipuan. Perbuatan tersebut boleh dilakukan, jika pelakunya tidak memiliki tujuan untuk menipu dan juga tidak menjadi faktor munculnya penipuan, serta tidak (pula) kerugian pada hewan. Tetapi ketentuan hukum yang telah disebutkan dalam hadits, yaitu pengembalian obyek jual beli dan berlakunya *khiyar* hanya dapat dipratikkan dalam kondisi dimana terjadinya pengumpulan susu tersebut, tidak murni dalam soal *sharr* (mengikat kantong susu) saja, sesuai dengan pemahaman makna hadits tersebut.

Kata "*liqhah*" -dengan membaca kasrah dan fathah pada huruf *Laam*- namun dibaca kasrah lebih baik. Bentuk *jamak*-nya

adalah *Luqah*, seperti *Qirbah Qurab*. Yaitu unta bentina yang hampir tiba saatnya beranak, kira-kira kurang dua atau tiga bulan. Kata *Muhaffalah* yaitu unta yang susunya mengumpul di kantong susunya, yaitu *musharrat* (hewan yang tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya itu mengendap [mengumpul] di kantong susunya).

Perkataan periwayat: "*Bi khairi an-nazharaini*", maksudnya adalah menahan obyek jual beli atau mengembalikannya, manakah di antara kedua hal tersebut yang terbaik baginya, dia boleh melakukannya.

Kata "*Al Hilaab*" maknanya adalah, wadah yang dipenuhi kira-kira sekali perahan susu unta. Atau diungkapkan juga dengan istilah *Mihlab*. Sebagian ahli bahasa memutlakan makna *Hilaab* tersebut, dia berkata: *Hilaab* adalah wadah yang digunakan untuk menyimpan susu hasil perahan. Kata *Hilaab* biasa digunakan untuk menunjukkan *Mahluub*, yaitu susu, seperti kata *Hiraaf* untuk menunjukkan pekerjaan yang dilakukan.

Abu Ubaidah berkata: *Laban* (susu) biasanya hanya diungkapkan dengan istilah *Ihlaabah*, namun yang *masyhur* menurut para ulama ahli hadits, bahwa itulah yang dikehendaki dengan *Hilaab* dalam hadits tersebut, demikian pula dengan kata *Halbah* dalam sebagian riwayat hadits adalah, susu itu sendiri (bukan yang lain). Di antara kalangan *Zhahiriyah* (ulama tekstualis) ada yang menolak maksud tersebut. Mereka berpendapat bahwa kata *Hilaab* ini termasuk kata Majaz, dimana *nash* tidak pernah menunjukkan makna yang dikehendakinya.

Pembahasan tentang pendapat kalangan *Zhahiriyah* itu akan disampaikan *Insya Allah* dalam pasal kedua ketika membahas pernyataan Asy-Syirazi: "Pengganti susu itu adalah kurma,

gandum, dan makanan yang disebutkan dalam sebagian riwayat hadits."

Apabila pengganti susu itu bentuk katanya bersifat mutlak, maka yang dikehendakinya adalah kurma. Mereka mengambil kesimpulan seperti itu karena dua alasan:

Pertama, kurma adalah makanan yang lebih umum dikonsumsi dibanding sekian banyak makanan mereka yang lain.

Kedua, karena mayoritas riwayat hadits hanya menyebutkan kalimat, "*satu sha' kurma.*"

Kemungkinan dari kesimpulan tersebut ada alasan ketiga, yaitu meletakkan kata yang mutlak pada kata yang bersifat terbatas. Syarat pengambilan kesimpulan seperti itu tidak harus sesuatu yang lebih umum dikonsumsi, juga tidak pula mengunggulkan riwayat yang menyebutkan makanan yang lebih umum untuk dikonsumsi.

Inilah pembahasan seputar hadits yang disebutkan dalam kitab *Al Muhadzdzab* dan sejumlah pendapat ulama yang ditinjau dari aspek kebahasaan.

Asy-Syirazi membuat bab ini tujuannya adalah menyebutkan beragam faktor yang menetapkan *khiyar* karena kekurangan (kecacatan obyek jual beli) tersebut. yaitu faktor yang menetapkan *khiyar* karena melewatkan perkara yang diduga akan terjadi di dalamnya, yaitu memperlihatkan *gharar* yang berupa perbuatan, seperti *Tashriyah,* (melewatkan) keterangan bahasa yang berlaku menurut *Urf* seperti kecacatan (*Aib*), karena *Urf* dalam jual beli itu menuntut kepastian (obyek akad) selamat dari kecacatan, atau juga melaksanakan kewajiban yang menjadi syarat, seperti syarat tetap

dalam melangsungkan akad dan sejenisnya apabila dia bersedia melaksanakan bertindak sebaliknya.

Asy-Syirazi telah membuat bab ini mengandung ketiga bagian yang menjadi faktor berlakunya *khiyar* secara berurutan. Dia mendahulukan *Tashriyah*, karena *tashriyah* merupakan faktor yang yang telah di-*nash*, sesudah itu dia menyebutkan pembahasan tentang pengembalian obyek jual beli karena adanya kecacatan, dimana dia juga meng-*qiyas*-kannya dengan *Tashriyah*, seperti keterangan yang akan disebutkan dalam pernyataannya.

Dalam bagian ini, Asy-Syirazi menyebutkan hadits yang telah di-*nash*, yang akan kami sebutkan dalam pembahasannya, *Insya Allah*. Kemudian sesudah pembahasan pengembalian obyek jual beli karena adanya cacat, dia menyebutkan pembahasan *khiyar khalf* yang disebabkan karena dia meninggalkan satu kewajiban yang menjadi syarat, dimana hal ini ada setelah pengembalian barang yang disebabkan adanya kecacatan.

Pembahasan *khiyar* sebab perubahan (kerusakan) obyek jual beli (*Khilf*) diakhirkan dari pembahasan tentang mengembalikan obyek jual beli karena adanya kecacatan, alasannya adalah bahwa adakalanya dikarenakan. Hadits tentang pengembalian obyek jual beli karena adanya kecacatan, yang telah diriwayatkan. Adakalanya karena pengembalian obyek jual beli disebabkan adanya kecacatan itu lebih banyak terjadi. Sekalipun kedua-duanya ditetapkan dengan meng-*qiyas*-kannya pada *tashriyah*. Sebagaimana makna yang dikehendaki oleh pernyataan Asy-Syirazi.

Andai kata dalam soal *tashriyah* ini tidak ada *nash* riwayat hadits, maka dapat dipastikan masalah kesanggupan melaksanakan kewajiban yang menjadi syarat itu lebih didahulukan

dibanding kedua bagian tersebut. Karena kewajiban yang ditetapkan berdasarkan syarat lebih kuat ditinjau dari segi maksud yang dikehendakinya, daripada kewajiban yang ditetapkan berdasarkan *Urf* atau indikasi berupa kondisi yang nyata.

Karena itu, Al Ghazali berkata: Bahwa kesanggupan melaksanakan kewajiban yang ditetapkan berdasarkan syarat adalah hal yang pokok, sedang kewajiban selain itu disamakan dengan hal tersebut, dia memberi isyarat pada maksud ini.

Sehingga kesanggupan melaksanakan kewajiban yang ditetapkan berdasarkan syarat itu seperti *nash* dalam cabang masalah tertentu, yang di dalamnya tidak ditemukan kecuali satu asal masalah, maka dengan adanya asal masalah tersebut, hukum asal masalah itu terungkap. Bisa juga dikatakan: Hukum cabang masalah itu sumbernya diambil dari asal masalah tersebut, sekalipun cabang masalah itu telah di-*nash*.

Maksud ini telah disebutkan oleh Al Qadhi Husain dalam membahas *nash* Asy-Syafi'i, yang menegaskan tentang cabang masalah yang diulas sesuai sifat di atas.

Asy-Syirazi dalam penjelasannya, hanya membatasi masalah *musharrat* dan pengembalian obyek jual beli karena adanya cacat, dia tidak memberikan komentar apapun tentang *khiyar* sebab perubahan (rusaknya) obyek jual beli, sekalipun perubahan obyek jual beli itu bukanlah suatu kecacatan, tetapi hal itu menghilangkan hal yang utama, karena penjelasannya antara salah satu dari kedua hal itu dengan yang lainnya sama-sama seputar kekurangan yang terkandung dalam perubahan obyek jual beli.

Alasan lain, *tashriyah* dan pengembalian obyek jual beli karena adanya kecacatan itu merupakan dua cabang yang ada

pada asal masalah berdasarkan maksud yang menjadi obyek perhatian Al Ghazali, seperti keterangan yang telah dikemukakan. Jadi, penyebutan kedua masalah itu dalam penjelasan tersebut mengingatkan asal kedua masalah tersebut.

Asy-Syirazi membuat bab ini, karena bab ini merangkum beberapa bab yang menghimpun sejumlah syarat akad secara mutlak dalam bab barang yang boleh diadakan jual beli dan sejumlah syarat akad dalam barang yang mengandung unsur Riba (*Ribawiyat*) serta jual beli buah-buahan, dia mulai membahas beberapa faktor yang mengakibatkan rusaknya akad dan melanjutkannya dengan pembahasan kecacatan yang terjadi dalam jual beli dengan cara membatalkan akad atau dengan cara meminta kembali uang pembelian obyek jual beli (*Arsy*).

Pernyataan Asy-Syirazi: "Atau sapi," agar menjadi jelas bahwa hukum *tashriyah* itu tidak sebatas pada hewan jenis unta dan kambing, yang terkandung dalam hadits yang telah disebutkannya. Bahkan hukum tersebut mencakup sapi, adakalanya ditetapkan melalui dalil *qiyas*, apabila hukum tersebut hanya berdasarkan hadits yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi. Hal tersebut termasuk bagian dari *qiyas aula* (Qiyas dimana *ilat* hukum yang terkandung dalam cabang masalah ini lebih jelas dibanding ilat hukum yang ada pada asal masalah). Karena susu sapi itu lebih banyak diperjualbelikan daripada susu unta.

Adakalanya juga ditetapkan berdasarkan dalil *nash* hadits, karena dalam sejumlah riwayat yang *shahih* yang telah dikemukakan, ditemukan redaksi, "Siapa yang membeli *musharrat*."

Sebagian komentator kitab *At-Tanbih* berkata: Pernyataan tersebut merupakan bantahan atas ulama *Zhahiriyah* yang

mengkhususkan hukum *tashriyah* tersebut hanya berhubungan dengan masalah yang telah ditegaskan oleh *nash* hadits (*Manshush 'alaih*), yaitu unta dan kambing.

Pendapat ini telah diriwayatkan oleh sebagian komentator *At-Tanbih* dari ulama madzhab Azh-Zhahiri, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan ulama lain dari kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i yang telah meriwayatkannya dari Daud. Ibnu Al Mughallas dan Ibnu Hazm; dua pengikut ulama madzhab Azh-Zhahiri secara tegas dan lugas menyatakan bahwa cakupan hukum *tashriyah* seperti itu disebabkan karena berpegang pada *nash* hadits yang bersifat umum, yaitu sabda nabi, مَنِ اشْتَرَى مُصَرَّاةً "Siapa yang membeli *musharrat*."

Mereka berdua tidak pernah menyampaikan perbedaan penafsiran dalam *nash* tersebut, itulah hal yang relevan dengan madzhab mereka karena berpegangan pada sisi umum dari hadits tersebut (berlaku bagi siapa saja), dan tidak wajib membatasi salah satu dari kedua hadits itu dengan hadits yang lain. Karena pembatasan itu hanya terjadi dalam redaksi yang mutlak, sedangkan hadits dalam soal *tashriyah* ini bersifat umum karena melihat *shighat* "*Man*" (Siapa saja).

Akan tetapi dalam hadits tersebut terdapat dua pembahasan.

Pembahasan pertama: Hadits yang menyimpan redaksi, مَنِ اشْتَرَى مُصَرَّاةً "Siapa yang membeli *musharrat*," bersumber dari riwayat Ibnu Sirin, dari Abu Hurairah, seperti keterangan yang telah dikemukakan. Telah dikemukakan redaksi hadits yang juga bersumber dari riwayatnya, مَنِ اشْتَرَى شَاةً مُصَرَّاةً "Siapa yang membeli kambing yang *musharrat*." Di dalam riwayat terakhir ini

ada tambahan redaksi (kambing), yang tidak ditemukan dalam riwayat yang pertama.

Tambahan redaksi dari orang yang adil dapat diterima dan wajib mengamalkannya serta tidak berpendapat dengan sisi umum dari hadits tersebut, karena hadits tersebut sama, begitu juga dengan sumbernya.

Argumen yang menjadi bahan pertimbangan untuk menemukan jawaban yang sebenarnya dalam pembahasan ini adalah, kami mencoba menganalisis riwayat yang bersifat umum yang telah disebutkan itu, dan yang tidak menyimpan tambahan redaksi tersebut, yaitu sabda Nabi: مَنْ اشْتَرَى مُصَرَّاةً "Siapa yang membeli *musharrat,*" lalu kami juga menemukan riwayat dari Sufyan bin Uyainah dari Ayub, dari Ibnu Sirin, hadits tersebut dimuat dalam *Shahih Muslim.* Ada juga Riwayat dari Hisyam bin Hisan dari Ibnu Sirin, dimana hadits tersebut dimuat dalam *Sunan Ibnu Majah* dengan sanad *shahih.*

Riwayat dari Qurrah bin Khalid dari Ibnu Sirin, hadits tersebut dimuat dalam At-Tirmidzi dengan sanad *shahih.* Riwayat dari Muhammad bin Ziyad dari Abu Hurairah, dimana hadits tersebut dimuat dalam At-Tirmidzi dengan sanad yang *shahih.* Serta juga riwayat dari Musa bin Yasar, dari Abu Hurairah, dimana hadits tersebut dimuat dalam An-Nasaa`i.

Dan kami juga menganalisis tambahan redaksi itu, lalu kami menemukannya dari beragam sumber. Antara lain: Abdul Wahhab dari Ayub, riwayat tersebut menyimpan redaksi, مَنْ اشْتَرَى مِنَ الْغَنَمِ "*Siapa yang membeli kambing.*" Ini adalah perbedaan redaksi hadits yang bersumber dari Ayub dari Sufyan dan Abdul Wahhab,

padahal periwayat hadits dari mereka berdua adalah orang yang sama, yaitu Al Adani.

Di antaranya lagi adalah: Riwayat Qurrah dari Ibnu Sirin. Riwayat tersebut menyimpan redaksi, مَنْ اشْتَرَى شَاةً مُصَرَّاةً "Siapa yang membeli kambing yang *musharrat*." Ini juga perbedaan redaksi yang bersumber dari Qurrah. Demikian juga Musa bin Yasar, redaksi yang bersumber darinya juga terjadi perbedaan, dimana juga terjadi perbedaan redaksi yang bersumber dari Hisyam bin Hisan, padahal kedua sanad hadits tersebut yang disandarkan kepadanya memenuhi syarat hadits *shahih*.

Ketika kami menganalisa sejumlah riwayat ini berikut perbedaan redaksi yang tersimpan di dalamnya, maka kami bisa menjabarkan jawaban yang dikehendaki dari sudut pandang perbedaan redaksi tersebut.

Jadi, menurut kami: Semua sahabat Abu Hurairah yang telah kami sebutkan namanya di sini, redaksi hadits yang bersumber dari mereka itu terjadi perbedaan, kecuali Muhammad bin Ziyad dan Asy-Sya'bi, karena sepengetahuan kami, redaksi yang bersumber dari mereka tidak terjadi perbedaan, dan tidak diriwayatkan dari mereka berdua kecuali redaksi yang berbentuk umum. Dan kecuali Tsabit sahabat dekat Abdurrahman, karena tidak diriwayatkan darinya kecuali formula yang menetapkan adanya tambahan redaksi tersebut, yaitu sabda Nabi, مَنْ اشْتَرَى غَنَمًا مُصَرَّاةً "Siapa yang membeli kambing yang *musharrat*."

Menurut sebuah riwayat: Bahwa masing-masing dari Muhammad bin Ziyad dan Asy-Sya'bi lebih diprioritaskan daripada Tsabit sahabat dekat Abdurrahman. Sufyan bin Uyainah dari Ayub dari Ibnu Sirin lebih diprioritaskan, lebih kuat hafalannya dan lebih

kokoh dari pada orang yang berbeda redaksi dengannya. Karena alasan itulah, riwayat yang mengandung redaksi umum lebih diprioritaskan.

Menurut sebuah pendapat: Sisi tambahan redaksi dalam hadits ini bersumber dari sejumlah riwayat yang *shahih.* Kemungkinan adanya pengurangan redaksi dalam riwayat yang menetapkan serta mengokohkan adanya tambahan tersebut lebih tepat dijadikan pegangan daripada kemungkinan adanya kesalahan dan keraguan mengenai tambahan redaksi tersebut yang ditemukan dalam diri orang yang tepercaya.

Maksud pernyataanku itu adalah, menjatuhkan kesalahan pada periwayat yang memberikan tambahan redaksi dalam hadits ini sangat jauh dari kebenaran. Sehingga yang lebih mendekati kebenaran adalah meletakkan kedua riwayat yang berbeda itu sebagai riwayat yang benar-benar ada.

Karena bisa menjadi Nabi ﷺ menyampaikan kedua riwayat hadits tersebut sebanyak dua kali, lalu Abu Hurairah meriwayatkannya demikian. Penyebutan kata "kambing" dalam salah satu dari kedua riwayat tersebut hanya sekedar sebagai pemberian contoh. Jika hukum *tashriyah* itu terbatas pada kambing, maka tidak mungkin hukum tersebut disebutkan dalam soal unta. Padahal hukum tersebut benar-benar ditemukan dalam soal unta, yang bersumber dari hadits Al A'raj dari Abu Hurairah.

Pembahasan kedua: Apabila kedua riwayat itu terbukti benar bersumber dari pernyataan Nabi ﷺ, maka makna implisit (*Mafhum*) dari riwayat yang mengandung pembatasan tersebut, tidak dapat digunakan untuk men-*takhsis* (mengkhususkan) sisi umum riwayat yang lain. Seperti yang telah beliau contohkan dalam sabdanya: إِذَا أَفْضَى أَحَدُكُمْ بِيَدِهِ إِلَى فَرْجِهِ "*Apabila salah seorang*

di antara kamu sekalian menyentuh (afdhaa) farjinya dengan telapak tangan bagian dalam," dengan sabdanya yang lain: مَنْ مَسَّ فَرْجَهُ "*Siapa yang menyentuh (massa) farjinya.*"

Jikalau mereka men-*takhsis* (mengkhususkan) sisi umum hadits kedua dengan makna implisit hadits pertama, maka wudhu tidak menjadi batal tanpa *ifdha`* yang juga maknanya adalah menyentuh dengan bagian dalam telapak tangan (*Massu bi bathinil kaff*).

Sisi umum dalam konkteks kedua riwayat itu adakalanya diambil dari makna implisit syarat tersebut, ini sesuai dengan sabda Nabi, مَنْ اشْتَرَى "*Siapa yang membeli,*" adakalanya juga diambil dari makna implisit sifat tersebut, ini sesuai dengan sabda Nabi, مَنْ اشْتَرَى مِنْ الْغَنَمِ "*Siapa yang membeli kambing.*" Kedua mafhum tersebut merupakan *hujjah* menurut mayoritas ulama, di antaranya adalah Asy-Syafi'i. *Mafhum* (makna implisit) tersebut dapat men-*takhsis* sisi umum dari riwayat itu.

Jawaban: Dari pembahasan kedua ini, bahwa mempertimbangkan sisi *mafhum* dalam konteks kedua riwayat tersebut adalah lemah dengan adanya hukum *tashriyah* yang telah disebutkan secara tegas dan lugas dalam soal unta berdasarkan hadits Al A'raj dari Abu Hurairah, dimana makna implisit itu juga bisa diketahui dari hukum yang telah disebutkan. Berbeda dengan sejumlah hadits tersebut. Karena sejumlah hadits tersebut dijadikan pegangan atas dasar murni ibadah (*Ta'abbud*).

Kedua argumen ini melemahkan pertimbangan *mafhum* dari sabda Nabi, مَنْ اشْتَرَى شَاةً "*Siapa yang membeli kambing*

(syaat)" dan sabda Nabi, مَنْ اشْتَرَى مِنَ الْغَنَمِ "*Siapa yang membeli domba (ghanam).*" Bahkan argumen kedua saja melemahkan pertimbangan *mafhum* dari sabda Nabi, إِذَا اشْتَرَى أَحَدُكُمْ نَعْجَةً أَوْ شَاةً "*Apabila salah seorang di antara kamu sekalian membeli seekor domba betina (Na'jah) atau kambing (Syaat).*"

Adapun ulama madzhab Azh-Zhahiri, mereka tidak berpendapat berdasarkan *mafhum* di atas, sehingga sisi *mafhum* itu tidak dapat digunakan untuk membantah mereka. Mereka berargumentasi berdasarkan sisi umum dari riwayat tersebut, sebab sisi umum itu benar-benar ada, seperti keterangan yang telah dikemukakan. *Wallahu a'lam.*

Pernyataan Asy-Syirazi: "Dan pembeli tidak pernah mengetahui bahwa unta, kambing atau sapi itu *musharrat,*" merupakan syarat yang harus dipenuhi, berdasarkan pendapat yang lebih *shahih* dari dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, dimana ini juga yang dikatakan oleh jumhur ulama madzhab Asy-Syafi'i, di antaranya adalah Al Qadhi Abu Ath-Thayyib.

Di dalam *khiyar* tersebut, ada pendapat lain yang *masyhur* dalam madzhab Asy-Syafi'i, yaitu *khiyar*nya tetap berlaku, walaupun pembeli seorang yang mengetahui adanya *tashriyah* ketika akad jual beli berlangsung.

Kedua pendapat tersebut dapat diungkapkan dengan pertanyaan; Apakah *khiyar* itu merupakan *khiyar* yang berlaku karena cacat, atau *khiyar* yang berlaku berdasarkan *syara'*?.

Ar-Rafi'i dan ulama yang lain menyusun jawaban kedua pertanyaan tersebut dengan berpedoman pada pertanyaan apakah *khiyar* itu waktunya diperpanjang selama tiga hari, atau harus segera dilakukan (tidak ditunda)?. Apabila kita menjawab

berdasarkan pertanyaan pertama, maka *khiyar* itu berlaku sekalipun mengetahui adanya *tashriyah*. Jika tidak demikian, maka tidak berlaku *khiyar* tersebut.

Kedua pendapat yang berbeda dari ulama madzhab kami seputar apakah *khiyar* itu statusnya segera dilakukan atau di tangguhkan sampai tiga hari, ini akan disampaikan dalam penjelasan Asy-Syirazi. *Insya Allah*.

Pendapat yang *shahih* menurut Ar-Rafi'i dan ulama yang sepakat dengan pendapatnya menyatakan, bahwa *khiyar* tersebut statusnya harus segera dilakukan. Jika demikian, maka pedoman itu bisa diikuti (*Muttajah*; tidak bisa ditolak dengan dugaan siapapun).

Sedang pendapat yang menjadi pilihan madzhab Asy-Syafi'i adalah, bahwa *khiyar* diberi tenggang waktu sampai tiga hari. Seperti penjelasan yang *Insya Allah* akan disampaikan. Sedangkan menurut Jumhur ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam masalah syarat *khiyar* ini, disaat pembeli mengetahui adanya *tashriyah* ketika akad jual beli berlangsung, maka *khiyar* tidak lagi berlaku. Dimana *khiyar* itu ditetapkan karena adanya kekurangan pada barang tersebut.

Hal yang sangat mengherankan dalam hal ini adalah, bahwa ulama madzhab Azh-Zhahiri dalam soal *khiyar* ini, tidak pernah menetapkan *khiyar* dalam kondisi mengetahui adanya *tashriyah*, dimana mereka lantas membutuhkan dalil lain untuk menetapkan *khiyar* tersebut, sebab menurut mereka kata "*khiyar*" dapat diinterpertasi lagi. Sedangkan sesuatu yang telah kami sampaikan, yaitu kejelasan makna *khiyar* dan pengertiannya, mereka tidak pernah mempertimbangkan paparan kami ini.

Pernyataan Asy-Syirazi: "Maka dia berhak *khiyar*, ...", inilah hukum yang dimaksud dari pasal ini. Di antara ulama yang telah menyampaikan pendapat tentang *khiyar* ini dari kalangan sahabat adalah Abdullah bin Mas'ud dan Abu Hurairah, dimana pernyataan tersebut termasuk bagian dari fatwanya. Pendapat tersebut benar-benar telah diriwayatkan dari mereka berdua, dimana juga tidak ada seorang sahabatpun yang menentangnya.

Al Abdari juga telah meriwayatkan pendapat tentang *khiyar* tersebut dari Ibnu Abbas, Ibnu Umar dan Anas. Di antara ulama yang telah menyampaikan pendapat tentang *khiyar* tersebut; maksudnya adalah, dikalangan ulama fikih sesudah mereka adalah Asy-Syafi'i, Malik, Al Laits, Ibnu Abi Laila, Ahmad, Ishaq, Abu Tsaur, Daud, Abu Yusuf, Zafr, Muslim bin Khalid Az-Zanji, Abu Ubaid dan mayoritas ahli hadits.

Semua ulama madzhab kami sepakat tentang berlakunya *khiyar* tersebut karena mengikuti imam mereka. Abu Hanifah dan Muhammad berbeda pendapat mengenai berlakunya *khiyar* tersebut.

Riwayat yang *gharib* tentang *khiyar* tersebut telah diriwayatkan dari Malik. Al Atabi menyebutkan (riwayat tersebut) diterima langsung oleh Asyhab dari Malik. Bahwa dia pernah ditanya tentang sabda Rasulullah ﷺ: مَنْ ابْتَاعَ مُصَرَّاةً فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا إِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ "*Siapa yang membeli musharrat (hewan yang tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya itu mengendap mengumpul di kantong susunya), maka dia berhak memilih di antara dua hal yang terbaik menurut pandangannya sesudah dia memerah susunya; jika dia menghendaki, maka dia boleh menahannya dan jika dia*

menghendaki, maka dia boleh mengembalikannya serta (ditambah) satu sha' kurma."

Malik menjawab: Aku pernah mendengar langsung sabda Rasulullah tersebut, namun sabda Nabi itu (hukum *khiyar* itu) tidak pernah ada (*laisa bi ats-tsabit*), dan tidak bisa diterapkan. Jika hukum *khiyar* itu tidak pernah ada, maka dia boleh memiliki susu itu, dan ditukar dengan makanan yang biasa dia makan, dimana dia juga harus menanggungnya.

Ada peryataan yang disampaikan kepadanya: kami melihat, kamu menilai dha'if hadits ini. Malik menjawab: Setiap sesuatu itu diletakkan pada tempatnya, namun hal ini tidak dapat diterapkan dan tidak pernah *shahih*, aku benar-benar pernah mendengar hadits ini.

Ibnu Abdil Bar berkata: Ini merupakan sebuah riwayat; *Allah Maha Mengetahui* terkait ke-*shahih-annya* diriwayatkan dari Malik. Tiada yang meriwayatkan hadits ini darinya kecuali periwayat yang *tsiqah*. Namun menurutku (As-Subki), hal itu bertentangan dengan hasil pemikirannya.

Menurutku (As-Subki): Apabila riwayat itu benar-benar diriwayatkan dari Malik, maka pernyataannya "Tidak pernah ada (*laisa bi ats-tsabit*)" harus diinterpertasikan dalam arti hukumnya, bukan haditsnya yang tidak ada. Sebab tidak samar lagi, hadits tersebut *shahih* menurutnya, dan *Al Muwaththa`* yang masyhur diriwayatkan darinya telah menyisipkan hadits yang berlawanan dengan riwayat ini. Jadi, pendapatnya itu sesuai tuntutan yang dikehendaki hadits tersebut.

Ibnu Al Qasim berkata: Aku bertanya kepada Malik: Apakah kamu berpegang pada hadits ini? Dia menjawab: Ya. Malik bertanya: Atau seseorang mempunyai pendapat lain tentang

hadits ini? Ibnu Al Qasim menjawab: Aku telah berpegang padanya. Hanya saja Malik berkata padaku: Aku melihat penduduk negeri ini; apabila masalah ini menimpa mereka, maka mereka memberi satu *sha'* dari makanan pokok mereka, dan penduduk Mesir makanan pokoknya ialah gandum.

Ibnu Abdil Bar dalam *At-Tamhid* berkata: Pendapat yang *shahih* dari Malik adalah pendapat yang telah diriwayatkan oleh Ibnu Al Qasim. Sedangkan riwayat Asyhab ialah riwayat yang ditolak kebenarannya. *Wallahu a'lam.*

Adapun penarikan kesimpulan (hadits sebagai dalil yang menetapkan *khiyar* itu), menjadi bukti kebenaran kami dalam masalah sejumlah hadits yang telah dikemukakan, dimana sejumlah hadits tersebut secara tegas menjelaskan hukum yang dimaksud. Makna yang tersirat di balik penarikan kesimpulan itu *shahih* adanya, serta tidak keluar dari kaidah ushul fikih, seperti keterangan yang akan kami sampaikan dalam sejumlah jawaban terhadap mereka yang menentang kesimpulan hukum tersebut.

Di antara *qiyas*-nya juga adalah, jika seseorang menjual penggilingan yang diputar dengan tenaga air, dimana airnya dibendung, lalu dia mengalirkan air itu pada saat jual beli berlangsung, lalu pembeli mengira bahwa air itu selamanya demikian, kemudian dia mengetahui (air itu tidak demikian), maka kami telah menyepakati hukum berlakunya *khiyar.*

Penentang kesimpulan hukum *khiyar* itu, dalam menyampaikan argumen yang mendukung pendapatnya tentang hadits sebelumnya, berpedoman pada sejumlah argumen yang lemah, yang berujung pada dua pendapat; Pendapat yang menolak penerimaan hadits tersebut dan pendapat yang menyatakan perlu dilakukan interpretasi atas hadits tersebut.

Pendapat pertama menyatakan bahwa hadits ini merupakan hadits *Ahad*, yang bertentangan dengan *qiyas* yang bersumber sejumlah dalil *syara'* yang telah di-*nash*. Hadits yang demikian ini tidak wajib diamalkan. Adapun kedudukannya yang bertentangan dengan *qiyas* yang bersumber dari sejumlah dalil *syara'* yang telah di-*nash*, ditinjau dari sejumlah aspek:

Pertama, hadits tersebut menetapkan wajibnya mengganti susu itu, sekalipun susu itu dapat dikembalikan.

Kedua, hadits tersebut menetapkan wajibnya mengganti harga susu tersebut, sekalipun ada susu yang sama (sejenis).

Ketiga, hadits menetapkan standar harga dengan kurma, padahal standar harga tersebut hanya berupa uang emas atau perak.

Keempat, hadits tersebut menetapkannya sebagai harga pasti, tidak bertambah dengan bertambahnya susu itu dan tidak pula berkurang dengan berkurangnya susu tersebut. Padahal di antara ketentuan hukum ganti rugi ialah ganti rugi nilainya berbeda-beda disesuaikan dengan perbedaan barang yang diganti, dalam segi bertambah dan berkurangnya nilai ganti rugi.

Kelima, susu tersebut jika telah ada ketika akad jual beli berlangsung, maka bagian dari obyek akad telah hilang (berkurang), penghilangan bagian dari obyek akad itu mencegah dilakukannya pengembalian obyek jual beli tersebut.

Apabila susu itu baru keluar setelah akad jual beli, maka susu itu keluar di bawah kepemilikan pembeli, sehingga pembeli tidak harus menggantinya. Apabila susu itu berbaur dengan susu yang baru keluar, maka susu yang sudah ada mencegah

dilakukannya pengembalian obyek jual beli, dan susu yang baru keluar, tidak wajib menggantinya.

Keenam, penetapan *khiyar* tiga hari lamanya tanpa syarat apapun bertentangan dengan sejumlah dalil *syara'*. Karena sejumlah *khiyar* yang berlaku berdasarkan dalil *syara'* tanpa syarat tidak dipastikan tiga hari.

Ketujuh, mengamalkan kesimpulan yang nampak dari hadits tersebut, tentunya mengakibatkan penggabungan antara uang pengganti dan barang yang ditukar (*Mutsamman*) pada diri penjual dalam sebagian contoh kasus. Yaitu kasus apabila harga kambing itu misalnya satu *sha'* kurma, maka kambing itu (*Mutsamman*) harus dikembalikan kepada penjual serta (ditambah) satu *sha'* kurma yang juga merupakan standar harga kambing tersebut.

Kedelapan, hadits tersebut bertentangan dengan kaidah riba dalam sebagian contoh kasus. Yaitu kasus apabila seseorang membeli seekor kambing seharga satu *sha'*, apabila dia dituntut mengembalikan satu *sha'* berserta kambing tersebut, maka dia dituntut mengembalikan satu *sha'* yang juga merupakan harga beli kambing tersebut, sehingga penjual telah menjual seekor kambing dan satu *sha'* ditukar dengan satu *sha'*. Jual beli semacam itu bertentangan dengan kaidah riba menurut kalian, karena kalian menolak pengesahan jual beli semacam itu.

Kesembilan, hadits tersebut menetapkan hukum bolehnya mengembalikan obyek jual beli tanpa cacat dan tanpa syarat. Karena berkurangnya kadar susu itu bukanlah cacat dan juga tidak ada kewajiban mengembalikan obyek jual beli akibat berkurangnya susu itu tanpa adanya *tashriyah*.

Kesepuluh, susu itu seperti janin dalam kandungan, penjual tidak boleh mengambil porsi dari harga beli tersebut. Jika tidak demikian, maka pasti boleh memisahkannya dengan akad jual beli tersendiri, seperti uang pengganti. Apabila dia tidak mengambil porsi dari harga beli tersebut, maka dia tidak wajib memberi ganti susu tersebut.

Adapun tahapan kedua dari penolakan hadits tersebut: yaitu bahwa hadits yang posisinya tergolong hadits *Ahad,* itu bertentangan dengan *qiyas* yang bersumber dari sejumlah dalil *syara'* yang telah diketahui, sehingga tidak wajib mengamalkannya, karena sejumlah dalil *syara'* yang telah diketahui itu merupakan hal yang dapat dipastikan kebenarannya. Sedangkan hadits *Ahad* adalah hal yang diduga benar, dimana dalil yang diduga benar tidak bisa mengalahkan dalil yang telah diketahui kebenarannya.

Argumen kedua bagi kalian: Hadits ini termasuk di antara sejumlah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah. Hadits-hadits Abu Hurairah yang bisa diterima, hanyalah hadits yang di dalamnya terkandung penjelasan tentang surga dan neraka. Adapun dalam persoalan hukum, hadits-haditsnya tidak dapat diterima. Bahkan terkadang, mereka yang menolak menerima hadits ini berpendapat bahwa Abu Hurairah bukan seorang fakih (pakar hukum fikih), dan hadits tersebut bertentangan dengan *qiyas,* sedang para sahabat yang lain hanya meriwayatkan makna tersirat dari hadits tersebut, riwayat seseorang yang bukan pakar fikih tidak bisa dipercaya.

Argumen ketiga: Pendapat yang menyatakan adanya penghapusan (*nasakh*) dalam hadits ini. Penghapusan hadits tersebut bisa saja terjadi, jikalau tuntutan agar mengembalikan harta tersebut hal yang boleh dilakukan.

Argumen keempat: Hadits Abu Hurairah ini adalah hadits *Mudhtharib* (yang kacau). Karena terjadi perbedaan dalam sejumlah redaksinya.

Keempat argumen inilah hal yang mengakibatkan tidak boleh mengamalkan hadits tersebut sama sekali.

Argumen kelima: Dalam hal pertentangan mereka terhadap kesimpulan dari hadits tersebut, mereka melakukan interpertasi atas hadits itu, mengamalkan dan meletakkannya pada masalah; apabila seseorang membeli seekor kambing, lalu dia mengajukan syarat bahwa kambing itu harus diperah misalnya sebanyak lima *rithl*, dan juga mengajukan syarat *khiyar*, maka syarat tersebut *fasid* (rusak; tidak bisa direalisasikan).

Jika mereka sepakat meniadakan syarat tersebut selama masa *khiyar*, disertai akad jual beli, maka akad tersebut sah, dimana jika mereka tidak sepakat akan hal tersebut, maka akad jual beli itu batal. Adapun pengembalian satu *sha'* itu merupakan standar harga susu pada waktu tersebut.

Jawaban mengenai bantahan itu semua, adapun bantahan yang pertama: Berdasarkan dugaan yang ditemukan dalam kedua tahapan argumen tersebut. Adapun pernyataan mereka bahwa hadits Abu Hurairah itu bertentangan dengan *qiyas* yang bersumber dari sejumlah dalil *syara'*, maka sebagian ulama ada yang memilah-milah antara hal bertentangan dengan sejumlah dalil *syara'* dengan hal bertentangan dengan *qiyas* yang besumber dari sejumlah dalil *syara'* dan dia hanya menolak hadits *Ahad* yang bertentangan dengan sejumlah dalil *syara'*, bukan yang bertentangan dengan *qiyas* yang bersumber dari sejumlah dalil *syara'*.

Hadits ini hanya bertentangan dengan *qiyas* yang bersumber dari sejumlah dalil *syara'*. Qiyas yang bersumber dari sejumlah dalil *syara'* boleh ditinggalkan sebab adanya hadits *Ahad* tersebut, karena hadits tersebut lebih kuat kedudukannya daripada *qiyas* yang bersumber dari sejumlah dalil *syara'* tersebut.

Karena alasan itulah, Abu Hanifah ﷺ berkata: Bahwa dalil *qiyas* menyatakan bahwa makan dalam kondisi lupa itu membatalkan puasa, namun *qiyas* tersebut ditinggalkan sebab ada hadits Abu Hurairah, أَطْعَمَهُ اللهُ وَسَقَاهُ "*Allah telah memberinya makan dan minum.*"

Abu Hanifah menerima hadits Abi Fazarah dalam hal membolehkan seseorang berwudhu dengan air perasan anggur, dan hadits Zadzan dalam soal menyatakan batalnya *thaharah* orang yang shalat sebab tertawa terbahak-bahak, sekalipun kedua hadits tersebut bertentangan dengan *qiyas* yang bersumber dari sejumlah dalil *syara'*.

Dimana dia menolak menerima hadits *tashriyah* dan *bai' Ariyah*, karena kedua hadits itu bertentangan dengan sejumlah dalil *qiyas* yang dimilikinya. Pemilik riwayat pendapat ini menentangnya dalam penolakan hadits tersebut, dia berkata: Hadits tersebut hanya bertentangan dengan *qiyas* yang bersumber dari sejumlah dalil *syara'*, ini sama seperti hadits pertama.

Orang yang berpegang pada madzhab ini, membenarkan bahwa hadits yang telah disebutkan itu bertentangan dengan *qiyas* yang bersumber dari dalil *syara'*. Sebagian mereka ada yang tidak membenarkan bahwa hal yang bertentangan dengan sejumlah dalil *syara'* itu juga suatu hal yang tercela. Dia berkata: Perkara yang telah disebutkan oleh *nash*, maka dengan sendirinya perkara itu menjadi dalil *syara'*. Di dalam perkara ini, tidak perlu lagi

mempertimbangkan kesesuaian dengan sejumlah dalil *syara'* yang lain, contohnya *diyat* yang ditanggung ahli waris, *ghurrah* (diyat berupa memerdekakan budak yang harganya lima persen dari diyat) dalam kasus pembunuhan janin, dan masalah yang lainnya. Bukan berarti membatalkan sebuah dalil *syara'* karena bertentangan dengan sejumlah dalil *syara'* yang lain, tidak lebih diprioritaskan dari pada membatalkan sejumlah dalil *syara'* itu sendiri, yang disebabkan bertentangan dengan sebuah dalil *syara'* tersebut.

Yang benar adalah, mengamalkan semua dalil *syara'* tersebut. Setiap dalil *syara'* dapat dijadikan bahan pertimbangan. Pemilik riwayat pendapat ini berkata: Tidak ada perbedaan antara hal bertentangan dengan *qiyas* yang bersumber dari sejumlah dalil *syara'* dengan hal bertentangan dengan sejumlah dalil *syara'*. Keduanya tidak menetapkan tertolaknya hadits tersebut.

Sejumlah hadits yang telah mereka sebutkan dalam soal *Tashriyah*, tertawa terbahak-bahak (*Qahqahah*) dan yang lainnya adalah sama dalam segi pengamalannya, sekalipun hadits *tashriyah* itu lebih *shahih*.

Perlu diketahui, bahwa dalil-dalil *syara'* yang masih diperselisihkan dalam menolak hadits tersebut, dimana dalil-dalil yang dijadikan pijakan hukum, sumber hukumnya itu lemah.

Adapun dalil-dalil *syara'* yang dapat dipastikan kebenarannya, *nash* Al Kitab Al Qur`an, hadits *mutawatir*, ijma atau dalil-dalil *syara'* yang mengandung arti yang sama dengan dalil-dali syarat yang dapat dipastikan kebenarannya, seperti larangan haram memukul (kedua orang tua) yang diambil dari

larangan haram mengatakan perkataan "Ah" (arti harfiah; *Ta`fif*)[13].

Jadi, apabila sebuah hadits menyampaikan hukum sebaliknya, maka hadits tersebut boleh ditolak dan diyakini bahwa hadits tersebut tidak *shahih*, karena Nabi ﷺ tidak mungkin mengatakan suatu hukum yang bertentangan dengan dalil yang dapat dipastikan kebenarannya itu. Demikian Al Ustadz Abu Ishaq Al Isfiraini berpendapat. Inilah kedua jawaban yang ringkas (*ijmali*) tentang bantahan seputar hal bertentangan dengan dalil-dalil *syara'*.

Sebagian mereka: Ada yang berpedoman dalam menyampaikan jawaban tentang bantahan seputar hal bertentangan dengan dalil-dalil *syara'*, yaitu dengan metode *Tafdhil* (memberi nilai lebih). Jadi, sudah jelas bahwa metode itu tidak bertentangan dengan *qiyas* yang bersumber dari dalil-dalil *syara'*, ditinjau dari berbagai aspek yang telah mereka sebutkan, justru dalam dalil-dalil *syara'* itu ada bukti yang mendukung dan memperkuatnya.

Adapun memberi ganti berupa harga susu, sekalipun masih dimungkinkan mengembalikan susu tersebut, pengembalian susu dalam kasus *tashriyah* ini tidak mungkin dapat dilakukan, karena dua alasan.

---

13 Sesuai firman Allah *Ta'ala*: "..., *Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah"*, ..." (QS. Al Isra` [17]: 23). Larangan haram mengatakan "Ah" ini menempatkan memukul termasuk kategori perbuatan yang lebih menyakitkan, sehingga bersumber dari larangan haram mengatakan perkataan "Ah" ini, sesuatu yang lebih berat daripada perkataan itu dan lebih banyak menyakitinya. Dari perkataan itulah, ketentuan larangan haramnya diambil.

Pertama, berkurangnya harga susu tersebut, dan hilangnya banyak manfaatnya sebab terlalu lama didiamkan.

Kedua, susu hasil proses *tashriyah* benar-benar telah tercampuri susu yang baru keluar dalam kantong susu setelah susu yang lebih dahulu keluar itu ada di bawah kepemilikan pembeli, sehingga tidak mungkin mengembalikannya dengan disertai kondisi tidak mengetahui kadar susu yang berbaur dengan susu *tashriyah* tersebut.

Jawaban untuk soal kedua, ketiga dan keempat: Yaitu memberi ganti harga susu sekalipun masih ada barang yang sama (sejenis) nilai tukarnya berupa kurma, dimana nilai tukarnya dapat dipastikan sekalipun kadarnya berbeda-beda. Jika susu itu kadarnya tidak diketahui dan sifatnya pun tidak diketahui, maka dalam susu yang seperti ini, boleh menuntut pengganti yang telah ditentukan dalam dalil *syara'*, tanpa menuntut mengembalikan barang yang sama (sejenis) dan tidak (pula) menaksir harganya.

Tuntutan pengembalian ganti rugi yang ditentukan dalam dalil *syara'* itu benar-benar ditemukan dalam sejumlah pokok bahasan.

Di antaranya: Orang merdeka diganti dengan *diyat* seratus ekor unta.

Di antaranya: Janin diganti dengan budak, jenis kelamin laki-laki dan perempuan dalam soal budak ini sama saja.

Di antaranya: Sejumlah pengganti yang telah ditentukan ukurannya dari sisi *syara'* dalam kasus luka-luka seperti luka *Mudhihah* (luka yang memperlihatkan tulang di bawah luka tersebut) sekalipun kecil dan besarnya berbeda-beda.

Di antaranya: Denda membunuh binatang buruan, di antara syarat menggantinya tidak harus berupa binatang yang sama (sejenis) atau menggunakan standar harga berupa mata uang emas atau perak. Dimana di antara syarat barang yang memiliki ukuran yang sama (sejenis), tidak harus mengganti dengan barang yang sama.

Peralihan dalam berbagai perkara yang tidak terukur jumlahnya ke perkara pengganti yang terukur jumlahnya dan tidak diperselisihkan termasuk dari kebaikan *syara'* untuk memutus perselisihan dan konflik.

Kemaslahatan ini ditentukan berdasarkan kaidah umum tersebut, dimana kurma adalah makanan pokok yang lebih dominan dikonsumsi mereka, sebagaimana *diyat* itu ditentukan berupa unta, karena unta adalah kekayaan yang lebih dominan dimiliki oleh mereka.

Jawaban dari soal kelima: Yaitu penetapan kewajiban mengembalikan berikut pengurangan yang terjadi di bawah kepemilikan pembeli, ditinjau dari dua alasan.

Pertama, pengurangan itu terjadi pada susu bukan pada kambing dan pembeli hanya mengembalikan kambing bukan susu.

Kedua, pengurangan yang terjadi, dimana untuk mengetahui adanya cacat itu tidak dapat tercapai kecuali dengan adanya pengurangan, hal ini tidak menghalangi untuk mengembalikan kambing tersebut, seperti pengurangan makanan yang dicerna di lambungnya ketika makanan itu telah hancur.

Jawaban soal keenam: Yaitu *khiyar* selama tiga hari tanpa mengajukan syarat *khiyar*, merupakan hal yang bertentangan dengan dalil-dalil *syara'* yang lain. Suatu perkara dapat disebut hal

yang bertentangan dengan suatu perkara yang lain, apabila perkara tersebut adalah perkara yang menyerupainya (*Mumatsalah*), namun hukumnya berlawanan.

Sedangkan dalam kasus *khiyar* ini, ditemukan suatu kasus yang terpisah dari kasus yang lain, sebab umumnya masa tiga hari yang digunakan untuk membuktikan adanya susu yang mengumpul secara alami (*ashlil khilqah*) dan susu yang mengumpul sebab menyembunyikan cacatnya barang dari pembeli (*Tadlis*), ini adalah rentang waktu yang umum dipakai untuk memastikan mengetahui hal tersebut.

Berbeda dengan *khiyar ru'yah* dan *khiyar* karena cacat, karena kedua *khiyar* tersebut bisa diketahui tanpa menunggu waktu tiga hari. Dimana *khiyar majlis* itu bukanlah mekanisme untuk mencari tahu adanya kecacatan barang. Hanya saja kami dalam membatasi *khiyar musharrat* (hewan yang tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya itu mengendap mengumpul di kantong susunya) memiliki *khilaf* pendapat, yang akan disampaikan, insya Allah.

Akan tetapi tanya jawab ini hanya terjadi seputar kesimpulan yang nampak dari redaksi hadits dan pandangan yang sesuai dengan kesimpulan yang nampak dari redaksi hadits tersebut.

Jawaban dari soal ketujuh: Yaitu kepastian terjadinya penggabungan antara pengganti dan barang yang diganti, ini dapat ditinjau dari tiga alasan.

Pertama: Satu *sha'* kurma itu sebagai pengganti susu bukan pengganti kambing, tentunya tidak ada penggabungan antara uang pembelian barang dan barang yang dibeli.

Kedua: Hadits itu menyampaikan masalah tersebut berdasarkan adat, dimana adat tersebut menyatakan bahwa kambing itu tidak dijual seharga satu *sha'*.

Ketiga: Penggabungan itu tidak dapat dihindari. Sama seperti kasus apabila seseorang menjual suatu barang ditukar dengan seorang budak, yang harga masing-masing dari kedua barang itu adalah seribu, kemudian budak itu tumbuh semakin besar dan harganya mencapai dua ribu, lalu pembeli menemukan cacat pada barang tersebut, dia memulangkannya, dan menuntut mengembalikan budak tersebut, dan harga sang budak yang dua ribu itu. Nilai dua ribu itu adalah harga beli barang tersebut dan barang yang dibelinya.

Jawaban soal kedelapan: Yaitu, hadits tersebut bertentangan dengan kaidah riba, bahwa riba itu hanya dipertimbangkan dalam akad, bukan dalam soal pembatalan akad dan bukan (pula) dalam memberi ganti barang yang telah dirusak.

Jawaban soal kesembilan: Yaitu, penetapan *khiyar* tanpa ada cacat dan tanpa ada syarat, bahwa *khiyar* itu berlaku sebab adanya tindakan menyembunyikan kecacatan barang dari pembeli (*Tadlis*). Seperti kasus jika seseorang menjual penggilingan yang berputar menggunakan tenaga air, yang mana dia telah menghimpun air untuk memutarnya. Dan juga seperti kasus; jika seseorang mengecat rambutnya dengan warna hitam.

Jadi, kecacatan ini hanya menetapkan berlakunya *khiyar*, sebab adanya cacat itu, berimbas pada menurunnya harga. Begitu juga yang disebabkan dengan *Tadlis*. Kami berani mengatakan: Bahwa *Tadlis* itu sendiri merupakan suatu cacat.

Jawaban soal kesepuluh: Yaitu, susu tersebut tidak dapat ditukar dengan porsi dari harga beli. Susu yang dapat ditukar

dengan porsi dari harga beli tersebut, seperti susu yang berada di dalam sebuah wadah.

Perkataan mereka: Kalau susu itu bisa ditukar dengan porsi harga beli barang tersebut, maka diperbolehkan memisahkannya dengan akad tersendiri, pendapat ini terbantah dengan kasus pondasi rumah dan ujung-ujung kayu yang terdapat dalam bangunan, tidak boleh memisahkannya dengan akad tersendiri, namun dia termasuk dalam akad melalui mekanisme jual beli dan ditukar dengan porsi dari harga beli barang tersebut.

Adapun masalah kandungan, menurut kami dalam soal kandungan ini, ada dua pendapat Asy-Syafi'i, berdasarkan pendapat kami yang menyatakan, bahwa kandungan itu tidak mengambil porsi dari harga beli barang, dimana antara kedua hal itu (susu dan kandungan) haruslah dibedakan, bahwa kandungan itu tidak bisa dikeluarkan secara paksa dari induknya. Jadi, kandungan itu statusnya seperti daging yang tercipta di dalam tubuh. Berbeda dengan susu, karena susu bisa dikeluarkan secara paksa. Semua jawaban ini menolak pendapat mereka yang menyatakan bahwa hadits tersebut bertentangan dengan *qiyas* yang bersumber dari dalil-dali *syara'* yang lain.

Apabila kita membenarkan pertentangan hadits tersebut dengan dalil-dalil *syara'* yang lain itu, maka jawabannya seperti keterangan yang telah dikemukakan, yaitu bahwa pertentangan tersebut tidak meninggalkan dampak apapun, sesuai dengan argumen yang telah dikemukakan.

Perkataan mereka: Mendahulukan hadits *Ahad* atas dalil-dalil *syara'* yang lain yang telah diketahui, ada unsur mendahulukan dalil yang diduga benar (*Mazhnun*) atas dalil yang dipastikan kebenaran (*Maqthu*), hal ini tidak dibenarkan, karena

penerapan dalil-dalil *syara'* yang lain pada pokok bahasan hadits *Ahad* itu tidak dapat dipastikan, karena bisa saja pokok bahasan hadits ini dikecualikan dari dalil *syara'* tersebut. Sebab dalil-dalil *syara'* itu hal yang bersifat umum, sedangkan hadits itu sifatnya khusus, dimana yang diduga benar itulah yang men-*takhsis* dalil yang telah diketahui.

Adapun terkait dengan argumen kedua: Yaitu hadits *Ahad* itu termasuk riwayat Abu Hurairah, kalau seandainya hadits tersebut tidak pernah disebutkan dalam sejumlah kitab dan perlu untuk dijawab, pasti kami merasa malu untuk menyebutkannya. Kami menghormati Abu Hurairah menyampaikan hadits Ahad itu dengan gaya bercerita, atau kami mendengarnya di tengah seseorang dari kalangan sahabat, dimana Abu Hurairah termasuk orang yang tepercaya, amanah dan hafal *sunnah* Rasulullah ﷺ tentang pokok bahasan yang telah diketahui kebenarannya.

Dimana Nabi ﷺ juga mendoakannya agar Allah menanamkan rasa cinta pada dirinya, ibunya dan kepada orang mukmin laki-laki dan perempuan. Diriwayatkan dari Utsman, bahwa dia berkata pada Abu Hurairah ketika dia meriwayatkan kepada mereka, "Diamlah di rumahmu sampai kepastian itu tiba masanya", semoga Allah memelihara agamamu, sebagaimana kamu memelihara *Sunnah* Nabi ﷺ untuk kita.

Keutamaan Abu Hurairah dan luhurnya budi pekerti sangat terkenal. Orang yang menentang seputar hukum masalah ini, mereka hanya berargumentasi berdasarkan dugaan mereka (*Zhan*), bahwa dia bukan seorang fakih. Dugaan ini tidak benar. Karena Umar bin Al Khathab رضي الله عنه pernah mengangkatnya sebagai gubernur Bahrain, dimana Umar bin Al Khathab mustahil mengangkat seorang pejabat bawahannya yang bukan seorang *faqih* (ahli fikih).

Abu Hurairah juga menjadi gubernur Madinah pada masa pemerintahan Muawiyah. Apakah kamu berpendapat, dia mengambil keputusan hukum tanpa didasari ilmu fikih?.

Sejumlah fatwa hukum telah diriwayatkan dari Abu Hurairah. Abdurrazaq telah meriwayatkan dalam *Mushannaf* karyanya, dari Umar bin Rasyid, dari Yahya bin Abi Katsir, dari Muhammad bin Abdurrahman bin Tsauban, "Bahwa seorang lelaki dari Muzayanah telah menjatuhkan thalak tiga pada istrinya sebelum dia sempat menyetubuhinya.

Lalu dia mendatangi Ibnu Abbas seraya bertanya kepadanya, dimana di samping Ibnu Abbas ada Abu Hurairah. Lalu Ibnu Abbas berkata: Salah satu masalah yang sukar dipecahkan, wahai Abu Hurairah.

Lalu Abu Hurairah berkata: Thalak satu memisahkannya, talak tiga mengharamkannya. Lalu Ibnu Abbas berkata: Kamu telah menjawab masalah itu dengan baik wahai Abu Hurairah. Atau Ibnu Abbas berkata: Kamu telah memberi jawaban yang mencerahkan tentang masalah tersebut, atau kalimat yang serupa lainnya, maksudnya adalah, dia telah memberikan jawaban yang tepat dan benar."

Fatwanya di hadapan Ibnu Abbas dan perkataan Ibnu Abbas mengenai fatwa hukum itu juga menjadi bukti adanya pengetahuan fikih yang dimilikinya. Andai kata kami asumsikan, Maha sempurna Allah, bahwa dia bukan seorang yang *faqih*, maka persyaratan seorang ahli fikih adalah membuat keputusan hukum yang sama sekali tidak ada dalil *syara'*-nya, di samping keadilan periwayat hadits itu, kekuatan hafalan dan pemahamannya yang menghalanginya untuk mengubah makna hadits tersebut.

Kemudian orang yang menentang hadits Abu Hurairah tentang *tashriyah* itu menerima hadits Abu Hurairah dalam berbagai pembahasan, sebagian besar di antaranya dalam masalah larangan menggabungkan antara istri dan bibinya dari jalur ayah (saudari ayahnya), dan antara istri dan bibi dari jalur ibu (saudari ibunya).

Hadits ini tidak diriwayatkan dari jalur yang *shahih* kecuali jalur Abu Hurairah. Hadits tersebut telah diriwayatkan dari jalur selain Abu Hurairah dengan sanad yang *dha'if*, lalu mereka menerima haditsnya tersebut dalam hal larangan itu, padahal hadits tersebut hal yang bertentangan dengan sisi umum Al Qur`an yakni firman Allah *Ta'ala*:

وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ

"*Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian* [selain dari macam-macam wanita yang tersebut dalam surah An Nisaa' ayat 23 dan 24]" (Qs. An-Nisaa` [4]: 24).

Manakah di antara keduanya yang lebih berat? Hadits yang bertentangan dengan sisi umum Al Qur`an? Atau hadits yang bertentangan dengan sejumlah kaidah yang masih diperselisihkan sisi umumnya? Juga hadits yang bertentangan dengan *qiyas* yang kedudukannya jauh beberapa tingkat dari Al Qur`an?

Kemudian hadits *musharrat* (hewan yang tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya itu mengendap [mengumpul] di kantong susunya) itu telah diriwayatkan dari jalur selain Abu Hurairah, seperti keterangan yang telah dikemukakan. Di antaranya adalah jalur dari Ibnu Mas'ud, seorang Imam yang telah disepakati kepakarannya di bidang fikih dan bidang ilmu

lainnya. Sekalipun kami telah mengunggulkan dalam keterangan yang telah dikemukakan, bahwa hadits itu sanadnya *mauquf* (terhenti) pada Ibnu Mas'ud. Seperti hadits yang dimuat dalam *Shahih Al Bukhari*. Sumber yang menyatakan hadits itu *Marfu'* sanadnya juga sangat baik. Dan berdasarkan madzhab kebanyakan dari kalangan fuqaha yang bukan ahli hadits, hampir dipastikan mengunggulkan sanad yang *marfu'*.

Hadits dengan sanad yang *marfu'* telah diriwayatkan selain dari jalur Al Ima'ili yang telah dikemukakan. Al Mawardi telah menyebutkannya dari Abi Utsman An-Nahdi, dari Abdullah bin Masud, dari Nabi ﷺ. Riwayat ini jika memang benar di dalamnya mengandung penyandaran langsung kepada Nabi ﷺ (*Marfu'*), ini merupakan sanad yang sangat kuat.

Hadits Ibnu Mas'ud ini, di samping diikuti oleh sejumlah riwayat yang lain yang telah dikemukakan, dia juga memperhatikan semua aspek (jawaban) yang telah dikemukakan, dimana menjelaskan bahwa hadits itu tidak keluar dari *qiyas*, sekalipun dalam sebuah riwayat, sanad yang *marfu'* ini tidak *shahih*, keberadaannya bersumber dari pernyataan Ibnu Mas'ud *shahih* tanpa ada kesamaran sedikitpun, perkataan seorang sahabat menurut mereka adalah hujjah, lebih-lebih Ibnu Mas'ud, dimana madzhab fikih mereka kembali pada Ibnu Mas'ud.

Apabila dalam pernyataan seorang sahabat itu sama sekali tidak bisa dijadikan hujjah, maka tidak sulit untuk memposisikannya sebagai penguat hadits Abu Hurairah, menurut pendapat mereka. Adapun menurut kami, kami tidak perlu mengatakan: Bahwa hadits itu perlu sesuatu yang menguatkannya. *Wallahu a'lam.*

Adapun soal argumen ketiga: Yaitu pernyataan terjadinya penghapusan hadits tersebut, itu termasuk argumen yang paling lemah, karena pernyataan penghapusan hadits ini berdasarkan hanya berdasar kemungkinan belaka tanpa didukung dalil.

Adapun soal argumen keempat: (Yang menyatakan) hadits tersebut redaksinya kacau (*Idhthirab*), sejumlah redaksi hadits yang diriwayatkan dengan redaksi yang berbeda-beda, sebagiannya ada yang diriwayatkan dengan sanad *dha'if*, sehingga tidak perlu menjadikannya sebagai *i'tibar*, sebagian di antaranya ada yang *shahih*, dimana tidak mengandung hal yang bertentangan di dalamnya.

Sejumlah redaksi yang seluruhnya *shahih*, tidak menyimpan kontradiktif, bahkan berdasarkan kesimpulan redaksi tersebut, penggabungan antara sejumlah redaksi itu mungkin sekali dilakukan.

Adapun soal argumen kelima: Mereka mengamalkan hadits tersebut bergantung pada syarat tententu, hal itu tidak benar karena empat alasan.

Pertama, larangan *tashriyah* berikut perkara yang disebutkan dalam hadits tersebut, memberi kepastian penangguhan hukum *khiyar* bergantung pada unsur *tashriyah*. Sementara hadits yang mereka amalkan berdasarkan sisi syarat tertentu, memberi kepastian penangguhan hukum *khiyar* itu bergantung pada rusaknya syarat tersebut, sehingga penyebutan *tashriyah* dalam hadits itu tidak ada faedahnya.

Kedua, hadits tersebut menetapkan pengembalian obyek jual beli itu hanya bagi pembeli. Kalau pengembalian itu karena memandang syarat tersebut, maka pengembalian itu ditetapkan pada kedua belah pihak, karena jual beli ketika bergantung pada

suatu syarat tertentu, menjadi *fasid* (rusak). Al Mawardi dan ulama yang lain telah menyampaikan pendapat ini.

Namun dalam pendapat Al Mawardi ini perlu dikaji kembali. Karena apabila pembeli mengajukan syarat dalam kambing yang menjadi obyek jual beli agar dilakukan pemerahan hingga kadar tertentu, lalu kambing itu susunya berkurang dari kadar tersebut, maka hukum pengembalian itu hanya berlaku bagi pembeli, tidak berlaku bagi penjual. Hal tersebut sesuai dengan argumen yang akan disampaikan dalam pernyataan Asy-Syirazi yang menyatakan sahnya jual beli tersebut.

Ketiga, hadits tersebut meletakkan syarat, "Rela menerima," sebagai hal mengakibatkan (jual beli) itu bisa dilanjutkan. Dan meletakkan syarat, "Kebencian" (*sukhth*) sebagai hal yang mengakibatkan (pembeli berhak memilih) membatalkan akad sekaligus mengembalikan obyek jual beli, dimana hadits tersebut tidak meletakkannya sebagai hal yang ditangguhkan berdasarkan penghilangan syarat tersebut.

Keempat, dalam hal pembatalan akad, hadits yang ada menetapkan kewajiban mengembalikan satu *sha'* kurma. Sementara penghilangan syarat tersebut tidak menetapkan kewajiban mengembalikan satu *sha'* kurma. Al Mawardi telah menyampaikan sejumlah pendapat ini. Namun yang paling kuat di antara sejumlah pendapat tersebut adalah pendapat yang pertama, karena pendapat itu lebih sempurna dan tidak demikian dengan pendapat yang lain.

Kebenaran madzhab yang kami pegang dan jumhur ulama telah terbukti, dimana catatan terkait penolakan kesimpulan dari hadits Abu Hurairah tersebut yang telah disampaikan oleh pihak yang menentangnya sudah terbantah.

Adapun soal bahwa *qiyas* itu, apakah ia merupakan dalil yang memperkuat hadits tersebut, segolongan ulama membenarkan hal ini dan mengukuhkannya berdasarkan argumen yang telah diketahui dalam sejumlah jawaban yang telah dikemukakan. Sebagian yang lain menolak hal tersebut, dia menceritakan bahwa landasan hukum dalam soal *khiyar* itu justru dikembalikan kepada hadits tersebut. Dia memposisikan sejumlah jawaban yang telah disebutkan, hanya untuk membantah beragam penolakan tersebut.

Al Ghazali dalam *Al Ma`akhidz* berkata: Bersikap moderat lebih baik dari pada sikap mengingkari, kami yakin bahwa hadits *musharrat* kalau saja tidak pernah disampaikan, pasti kami tidak memberlakukan *khiyar*, dan apa yang ditemukan pada saat akad bisa dibenarkan, tidak ada perselisihan kecuali dalam soal manfaat di masa yang akan datang, menjadi pedoman dalam menetapkan *khiyar* itu hanya dengan hadits tersebut, dimana hadits tersebut sudah tegas dan jelas maknanya, tidak perlu dilakukan interpretasi. *Wallahu a'lam.*

Perkataan Al Ghazali ini: "Hadits *musharrat* kalau saja tidak pernah disampaikan, pasti kami tidak memberlakukan *khiyar*," tidak mempengaruhi kami untuk tetap berpedoman pada ketentuan yang telah kami kemukakan, karena kami terkadang memang tidak bisa membenarkan hal tersebut terjadi dan kami menyatakan berlakunya *khiyar* tersebut seperti adanya cacat dan syarat. Kalaupun kami membenarkan hal tersebut, maka itu ditinjau dari segi bahwa hadits itu telah disampaikan, karena hadits tersebut merupakan dalil yang dijadikan pedoman (*Umdah*) di samping pemahaman makna yang terkandung di dalamnya. Adapun muatan sejumlah ketentuan hukum yang terkandung di

dalamnya itu termasuk kebaikan *syara'*, seperti keterangan yang telah dikemukakan.

Komentar yang disampaikan oleh Al Ghazali dalam soal penetapan *khiyar* tersebut bertentangan dengan Al Imam Haramain. Karena dalam *An-Nihayah*, dia berkata: Kaidah madzhab Asy-Syafi'i menegaskan, bahwa penetapan hukum *khiyar* itu berlaku berdasarkan *qiyas*.

Penjelasan tentang hal tersebut akan disebutkan beserta masalah penyambungan rambut, mengotori kain dengan tinta dan masalah serupa lainnya, ketika membahas sejumlah masalah ini, *Insya Allah*.

Adapun soal pengembalian satu *sha'* tersebut, Al Imam Haramain sepakat bahwa hal tersebut tidak diberlakukan sesuai dengan dalil *qiyas*. *Wallahu a'lam*.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib telah menyebutkan dari Abi Ubaid Al Qasim bin Salam, bahwa dia, dalam kitabnya yang berjudul "*Al Hajr wa At-Taflis*" (Pencekalan dan penetapan status pailit) berkata: "Aku berdiskusi dengan Muhammad bin Al Hasan, aku menyampaikan argumen kepadanya dengan hadits Abu Hurairah, أَيُّمَا رَجُلٍ مَاتَ أَوْ أَفْلَسَ "*Manakah seseorang yang meninggal atau jatuh pailit*", lalu dia berkata: Ini termasuk hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, hadits yang diriwayatkannya ini, dan dijadikan pedoman, lebih banyak ditentang daripada hadits yang ditinggalkannya.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: apabila dia –maksudnya adalah orang yang menolak hadits Abu Hurairah- berkata: Bahwa Abu Hurairah kerap memperbanyak hadits dari Nabi ﷺ. Jawabnya: Hal itu menetapkan keharusan menerimanya,

mengukuhkan kedekatannya, banyak hafalan dan keluasan pengetahuannya. Asy-Syaikh Abu Muhammad Al Baafi[14] menjawabnya dengan meminjam perkataan Al Buhturi:

إِذَا مَحَاسِنِيَ اللَّاتِي أُدِلُّ بِهَا # صَارَتْ ذُنُوبِي فَقُلْ لِي كَيْفَ أَعْتَذِرُ؟

Tatkala segala kebaikanku yang telah aku terangkan

Itu menjadi kesalahanku, maka katakan padaku, bagaimana aku membuat alasan?

Abu Hurairah sendiri telah menjawab tentang hal memperbanyak hadits, karena dia senantiasa selalu berada dekat Nabi ﷺ, dan beliau memintanya agar selalu menghafalnya.

Cabang: Masalah di dalam *illat khiyar* ini: Ada dua dua bentuk *illat* yang menetapkan *khiyar*.

Pertama: *Tadlis* yang datang dari pihak penjual.

Kedua: Kerugian yang terjadi pada pembeli, dikarenakan hewan yang telah mantap dibelinya, tidak nampak lagi mengeluarkan susu.

Pengaruh adanya kedua bentuk *illat* ini akan nampak terlihat dalam kasus kalau hewan itu susunya tertahan sendiri hingga mengumpul (*tahafful*) atau ada orang lain yang mengikat kantong susunya tanpa seizin pemiliknya (penjual).

Pendapat yang lebih *shahih* menurut penulis *At-Tahdzib* adalah berlakunya *khiyar*. Al Qadhi Husain ikut menetapkan hal ini. Sedang Al Ghazali memastikan sebaliknya, ketika

---

[14] Abdullah bin Muhammad Al Khawarizmi Abu Muhammad Al Baafi.

ditemukannya dua bentuk *illat* dalam kasus; jika hewan itu tertahan sendiri susunya hingga mengumpul di kantong susunya.

Sedang dalam *Al Wasith*, Al Ghazali menyampaikan dua pendapat yang berbeda. Dia meletakkan pendapat yang pertama tentang tidak berlakunya *khiyar*. Hakikat kedua pendapat yang berbeda itu dikembalikan pada soal apakah *khiyar tashriyah* itu disamakan dengan *khiyar* karena cacat atau dengan *khiyar* sebab perubahan (kerusakan) obyek jual beli (*khiyar khilf*) yang masing-masing dari kedua *khiyar* itu telah disepakati ulama.

Al Baghawi dan Al Qadhi Husain lebih mengunggulkan yang pertama, yaitu kesimpulan hukum yang diterangkan oleh pernyataan Al Mawardi dan kelompok ulama Irak, yaitu orang-orang yang secara tegas dan lugas menyatakan bahwa *tashriyah* itu merupakan kecacatan (*Aib*). Pernyataan Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* juga menerangkan kesimpulan hukum demikian, karena dia berkata: "Apabila seseorang (pembeli) telah memerahnya, kemudian dia mempunyai keinginan mengembalikannya karena cacat akibat *tashriyah*,"

Asy-Syafi'i juga berkata: "Apabila pihak yang membeli *musharrat* itu rela menahannya karena cacat akibat *tashriyah*."

Al Ghazali lebih mengunggulkan yang kedua. Abdul Ghaffar Al Qazwini dalam *Al Hawi* karyanya mengikuti jejaknya.

Maksud yang dikehendaki: Dengan "*tahafful bi nafsihaa*," (susunya tertahan sendiri sampai mengumpul di kantong susunya) maksudnya adalah, pemiliknya tidak memerah selama beberapa hari tanpa mengikat kantong susunya, tidak pula dikarenakan unsur kesengajaan, tetapi karena lupa atau karena kesibukan yang menghalanginya. Sebab susu itu akan mengumpul di kantongnya apabila anaknya tidak sampai meminumnya, atau secara kebetulan

kantong-kantong susunya terikat karena pergerakan hewan itu sendiri, bukan akibat perbuatan manusia.

Jika pemiliknya tidak memerahnya selama tiga hari tanpa mengikat kantong susunya, karena ada unsur kesengajaan yaitu supaya susu itu berlimpah, karena pembeli hendak melihatnya, maka tindakan tersebut termasuk dalam kategori makna mengikat kantong susu, tanpa ada perbedaan pendapat.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Karena pengertian itulah, sebagian komentator berkata: Mengikat kantong susu itu bukanlah syarat, bahkan hal itu hanyalah tindakan yang lebih dominan dilakukan, tetapi aspek yang perlu dipertimbangkan adalah tidak memerah susunya secara sengaja.

Menurutku (As-Subki): Hal yang telah terangkum dalam makna hadits tersebut, menurut penafsiran Abu Ubaid. Dimana telah dikemukakan kesamaan antara penafsirannya dengan penafsiran Asy-Syafi'i.

Adapun hewan yang mana susunya dibiarkan mengumpul (mengendap) di kantong susunya oleh orang lain tanpa seizin penjual, tidak ragu lagi bahwa hewan itulah yang termasuk dalam istilah *musharrat* (hewan yang tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya itu mengendap [mengumpul] di kantong susunya). Apabila istilah *musharrat* itu tidak tepat ditujukan baginya, paling tidak hewan tersebut seperti hewan *musharrat* dalam segi maksud yang tersirat, yaitu dari segi dugaan yang timbul setelah melihatnya, lalu dugaan kesempurnaan (tanpa cacat) ketika melihat hewan yang lain.

Adapun penyamaan *khiyar tashriyah* itu dengan *khiyar* sebab adanya perubahan (kerusakan) obyek jual beli (*Khalf*),

memposisikan berlakunya *khiyar* itu sebagai sebuah kesanggupan seseorang (*iltizam*), hal ini sangat jauh dari kebenaran.

Jika seseorang melakukan *tashriyah* pada hewan bukan karena hendak melakukan tindak penipuan, kemudian dia melupakannya (tidak memerahnya), Asy-Syaikh Abul Fatah Al Qusyairi yang dikenal dengan nama Ibnu Daqiq Al Idi telah menyampaikan perbedaan pendapat dalam kasus ini dari ulama madzhab kami. Namun, aku tidak pernah melihat pernyataan tersebut yang secara tegas menyatakan hal itu.

Tetapi hal tersebut bisa dijawab berdasarkan pertanyaan; Apakah kami memandang bahwa landasan hukum *khiyar* itu adalah *Tadlis*? Atau hanya sebatas dugaan pembeli?

Apabila mengacu pada pertanyaan pertama, maka *khiyar* tidak berlaku, karena penjual tidak secara sengaja melakukan tindak penipuan dan *Tadlis*. Sedang apabila mengacu pada pertanyaan kedua, maka *khiyar* itu berlaku, karena dugaan pembeli itu terbukti.

Pendapat yang dibenarkan di antara jawaban itu adalah berlakunya *khiyar*. Karena memandang maksud yang tersirat di balik perbuatan itu dan hilangnya apa yang diduga oleh pembeli.

Apabila seseorang mengikat kantong susunya secara sengaja, dengan dalih sekedar untuk menjauhkan susunya dari anaknya, Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Masalah tersebut tanpa ragu lagi adalah sama seperti masalah; jika hewan itu mengalami *tahafful* sendiri (bukan hasil perbuatan manusia).

Menurutku (As-Subki): Masalah tersebut adalah sama seperti masalah yang telah disampaikan oleh Asy-Syaikh Abul Fatah dari ulama madzhab kami, namun di dalam masalah tersebut

ada tambahan, "*Nisyaan*" (lupa tidak memerahnya), dimana lupa tidak memerahnya itu bukanlah syarat. Karena apabila unsur kesengajaan mengikat kantung susu itu terbukti benar karena alasan tersebut, maka unsur *Tadlis* dan tindak penipuan itu tidak pernah terjadi.

Seseorang tidak patut menyatakan: Bahwa *Tadlis* itu hal yang telah terjadi sebab penjual tidak menjelaskannya pada waktu jual beli, padahal dia adalah seorang yang mengetahuinya, karena maksud yang tersirat ini adalah hal yang telah terbukti dalam masalah apabila hewan mengalami *tahafful* sendiri dan dia menjualnya, padahal dia seorang yang mengetahui kondisi tersebut. Tidak ada bedanya antara kedua masalah tersebut.

Ibnu Ar-Rif'ah menggugurkan masalah itu dari pernyataan Al Qusyairi, lalu dia memindah jawaban masalah dari Al Qusyairi itu sesuai dengan jawaban masalah bahwa dia melakukan *tashriyah* karena sengaja hendak melakukan tindak penipuan, kemudian dia melupakannya (tidak memerahnya), lalu dia menentangnya dengan argumen bahwa semestinya masalah ini termasuk contoh kasus yang memiliki kesamaan.

Penentangan ini –jika persoalan itu terbukti benar seperti yang telah dikutip oleh Ibnu Ar-Rif'ah- *shahih*, karena ketika dia melakukan *tashriyah* dengan disengaja dan hendak melakukan penipuan itu, unsur *Tadlis* dan dugaan itu telah terbukti. Unsur lupa yang menyelingi perbuatan tersebut tidak memiliki faedah apapun.

Jika demikian, maka masalah yang telah disebutkan oleh Ibnu Ar-Rif'ah dan ditakhrij olehnya sesuai dengan jawaban masalah apabila hewan itu mengalami *tahafful* sendiri, dan

masalah yang telah dikutip oleh Al Qusyairi adalah ada dua masalah yang sama.

Masalah yang telah dikutip oleh Ibnu Ar-Rif'ah dari Al Qusyairi, dengan mempertimbangkan terjadinya kesalahan naskah tulisan yang dimilikinya adalah masalah lain yang berbeda, yang seharusnya menyepakati berlakunya *khiyar* dalam masalah tersebut.

Karena itulah aku menyebutkan dua masalah tersebut sekaligus, dan memberikan catatan atas kedua masalah tersebut, karena sepengetahuanku, kedua masalah itu tidak secara tegas ditemukan dalam pernyataan ulama madzhab kami. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Tidak ada perbedaan pendapat bahwa perbuatan *tashriyah* dengan tujuan semacam ini (*Tadlis*) hukumnya haram. Karena unsur-unsur yang terkandung di dalamnya, yaitu unsur mengelabuhi dan menipu.

Tindak penipuan merupakan perbuatan yang diharamkan dalam syari'at secara *qath'i.* Apakah dosa pelakunya sebatas karena kondisi mengetahui larangan haram tersebut atau tidak? Karena tindak penipuan itu merupakan perkara yang jelas kerusakannya. Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Jawaban masalah ini hampir mirip dengan jawaban dalam masalah penawaran palsu (*Najsy*).

Menurutku (As-Subki): pendapat hasil ijtihad yang dilakukan Ar-Rafi'i dalam masalah penawaran palsu adalah perbuatan maksiat yang dilakukan oleh orang yang melakukan penawaran palsu dikhususkan bagi orang yang mengerti larangan tersebut baik mengerti secara umum atau khusus.

Al Baihaqi telah menyampaikan pernyataan Asy-Syafi'i yang menghendaki demikian. *Wallahu a'lam.*

Keterangan yang telah aku sebutkan ini, yaitu hal meniadakan perbedaan pendapat dalam hal larangan haram *tashriyah*, merupakan pendapat yang *masyhur* di kalangan ulama madzhab kami dan ulama lainnya.

Asy-Syaikh Abu Hamid penulis *Al Uddah* telah meriwayatkan dari Abu Hanifah pendapat yang membolehkan melakukan perbuatan *tashriyah.*

Jika *tashriyah* itu dilakukan bukan karena tujuan jual beli, aku melihat dalam pernyataan sebagian ulama madzhab Asy-Syafi'i, bahwa *tashriyah* dengan tujuan selain jual beli juga tetap haram.

Pernyataan haram tersebut harus diletakkan pada asal masalah apabila *tashriyah* itu membahayakan hewan tersebut. Adapun jika bahaya yang menimpa hewan itu tidak terjadi dan tidak pula menyembunyikan maksud yang sebenarnya kepada seseorang, maka larangan haram itu tidak memiliki arti apapun.

Sebagian ulama madzhab kami yang telah memberikan penjelasan ini adalah penulis *At-Tatimmah.* Karena ketika dia membahas masalah memakaikan pakaian berbahan benang rami (*Kattan*) pada seorang budak, dia memilah-milah antara masalah tersebut dengan masalah *tashriyah.*

Penulis *At-Tatimmah* berkata: Memakaikan pakaian berbahan benang rami tersebut tanpa ada unsur kesengajaan karena hendak dijual, dilarang berdasarkan *syara'*, bahkan pemiliknya boleh memakaikan budaknya semua pakaian yang boleh dipakainya. Adapun soal meninggalkan pemerahan susu

selain tujuan susu itu sendiri, hal ini dilarang berdasarkan *syara'*. Pernyataan tersebut wajib diletakkan pada asal masalah yang telah aku sebutkan.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Ulama madzhab kami berbeda pendapat dalam soal waktu pengembalian tersebut. Sebagian mereka ada yang berpendapat: Masa *khiyar* ditentukan tiga hari.

Apabila *tashriyah* telah diketahui dalam tempo kurang dari tiga hari, maka pembeli berhak *khiyar*, dalam jangka waktu tiga hari yang tersisa, hal ini sesuai dengan dalil *sunnah* tersebut.

Sebagian mereka ada yang berpendapat: Apabila pembeli mengetahui adanya *tashriyah*, maka *khiyar* bagi pembeli berlaku seketika itu juga. Apabila dia tidak mengembalikannya, maka *khiyar*-nya gugur, karena *khiyar* itu adalah *khiyar* yang berlaku disebabkan ada unsur pengurangan, sehingga *khiyar* itu dilakukan saat itu juga, sama seperti *khiyar* pengembalian obyek jual beli karena cacat.

Penjelasan:

Pertama: Orang yang berpendapat dengan memastikan masa *khiyar* tiga hari adalah Al Qadhi Abu Hamid Al Marwarudzi. Dan Asy-Syafi'i me-*nash* hal ini dalam *Ikhtilaf Al Iraqiyyin* dalam bab *Al Ikhtilaf fi Al Aib* (perbedaan pendapat dalam soal kecacatan) dalam juz lima belas dari *Al Umm*.

Asy-Syafi'i berkata: Ditinjau dari segi bahwa hewan *musharrat* itu terkadang unsur *tashriyah*-nya diketahui setelah pertama kali perahan dalam waktu sehari semalam dan dalam jangka waktu dua hari, sehingga unsur *tashriyah* itu tidak diragukan lagi.

Jadi, jika *khiyar* itu tujuannya hanya untuk mengetahui kejelasan adanya cacat karena *tashriyah* tersebut, maka lebih mirip dikatakan: *Khiyar* itu berlaku sampai pembeli mengetahui bahwa hewan itu adalah hewan *musharrat*, baik cacat karena tashriyah itu sedikit atau diketahui dalam waktu yang singkat. Sebagaimana *khiyar* yang berlaku baginya dalam hal kecacatan itu apabila pembeli mengetahuinya tanpa melalui waktu yang lama, baik kecacatan itu sedikit atau diketahui dalam waktu yang singkat.

Ar-Ruyani telah mengutipnya dari *nash* Asy-Syafi'i dalam *Al Imla`*, Al Jauri dan Ibnu Al Mundzir telah mengutipnya secara lengkap dari pernyataan Asy-Syafi'i, dimana dia tidak menyebutkan yang lainnya. Inilah pendapat yang *shahih* karena mengikuti hadits tersebut.

Penyebutan pendapat Asy-Syafi'i tersebut dalam *Al Bahr* oleh Ar-Ruyani, Ibnu Suraqah dalam keterangannya tentang perkara yang ketidaktahuannya itu, tidak bersifat umum. Dimana Asy-Syasyi dalam *Al Hilyah* memberikan kepastian mengunggulkannya, yaitu pendapat yang telah disampaikan oleh Al Ghazali dalam *Al Khulashah.* Al Qusyairi dan Al Mawardi juga turut memastikan hal di atas, sekalipun masih menyimpan kemungkinan lain dalam pernyataannya.

Khiyar berdasarkan pendapat ini disebut *khiyar tarwiyah* (mempertimbangkan yang terbaik), seperti *khiyar syuf'ah* menurut sebuah pendapat dan juga seperti *khiyar* syarat.

Kedua: *Khiyar* yang dilakukan saat itu juga, menurut pendapat Abi Ali bin Abi Hurairah, dalam pernyataan yang telah dikutip oleh Asy-Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan ulama yang lain.

Al Fariqi murid Asy-Syirazi, Al Baghawi dalam *At-Tahdzib*, Ar-Rafi'i, dan Al Khawarizmi dalam *Al Kaafi* dan Ibnu Ashrun dalam *Al Intishar* telah mengunggulkan pendapat ini.

Ar-Ruyani, dalam *Al Hilayah* berkata: Pendapat Abu Ali bin Abi Hurairah itu merupakan pendapat hasil *qiyas* dan *ijtihad* sendiri. Namun kedua pendapat ulama madzhab Syafi'i ini sepakat boleh mengembalikan obyek jual beli apabila pembeli menemukan unsur *tashriyah* dalam jangka tiga hari.

Perbedaan antara kedua pendapat tersebut hanya terjadi dalam hal; apakah *khiyar* dilakukan saat itu juga atau diperpanjang sampai hari terakhir dari tiga hari masa *khiyar*.

Di dalam masalah ini ada pendapat ketiga ulama madzhab Syafi'i, yang telah disampaikan oleh Abu Ishaq, yaitu pembeli tidak boleh mengembalikan obyek jual beli sebelum habisnya masa *khiyar* tiga hari. Inilah pernyataan Ar-Ruyani dan Al Bandaniji.

Catatan mengenai masalah yang berhubungan dengan uraian ketiga pendapat ini akan disampaikan pada bagian akhir pembahasan masalah ini.

Perlu diketahui bahwa di antara ketiga pendapat ini ada sisi kesamaan dan ada sisi perbedaan. Pendapat pertama dan ketiga memiliki sisi kesamaan dalam mempertimbangkan tiga hari masa *khiyar* dalam *tashriyah*, *khiyar* tiga hari itu berlaku berdasarkan dalil *syara'*, tanpa disertai syarat apapun.

Namun kedua pendapat yang telah disebutkan itu memiliki sisi perbedaan, karena Abu Ishaq berkata: Tujuan tiga hari masa *khiyar* itu adalah untuk mengetahui cacat karena *tashriyah*, sebab cacat karena *tashriyah* itu tidak terlihat dengan sekali perahan dan tidak pula dengan dua kali perahan. Apabila perahan ketiga telah dilakukan, maka kondisi *tashriyah* itu bisa diketahui. Pengembalian obyek jual beli ini jika demikian adalah pengembalian karena cacat yang sifatnya dilakukan saat itu juga.

Sedang Abu Hamid meletakkan *khiyar* itu dalam jangka tiga hari itu sama seperti *khiyar* yang berlaku sebab syarat tertentu. Pernyataan tersebut telah ditegaskan oleh sabda Nabi ﷺ: فَهُوَ بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ "*Maka dia berhak khiyar dalam jangka tiga hari,*" kata tiga diposisikan sebagai keterangan waktu (*Zharaf*) *khiyar*. Pernyataan Abu Hamid itu bertentangan dengan pernyataan Abu Ishaq.

Kedua pendapat tersebut berbeda dengan pendapat Ibnu Abi Hurairah. Karena Ibnu Abi Hurairah berkata: Bahwa *khiyar* itu adalah tiga hari. *Khiyar* itu hanya berlaku sebab syarat tertentu, dimana hadits tersebut ditafsirkan demikian. Sedangkan *tashriyah* itu ditetapkan sebagai faktor yang menetapkan *khiyar* itu sifatnya ditunaikan saat itu juga. Karena *tashriyah* itu merupakan salah satu cacat dari sekian banyak kecacatan yang ada.

Antara pendapat Ibnu Abi Hurairah dan pendapat Abu Ishaq ada sisi kesamaan dalam hal meletakkan *khiyar tashriyah* itu sebagai *khiyar* karena cacat yang sifatnya harus segara ditunaikan, dimana ada sisi perbedaan dalam hal bahwa Ibnu Abi Hurairah tidak mempertimbangkan waktu tiga hari ketika tidak adanya syarat sama sekali, sedangkan Abu Ishaq mempertimbangkannya.

Oleh karena itu, apabila pembeli menemukan unsur *tashriyah* setelah tiga hari, *khiyar* yang sifatnya harus segera dilakukan tetap berlaku bagi pembeli menurut Ibnu Abi Hurairah. Dan tidak berlaku menurut Abu Ishaq.

Interpretasi hadits oleh Ibnu Abi Hurairah yang bergantung pada pencantuman syarat itu, sama sekali tidak ada dalil yang menerangkannya.

Pendapat Abu Hamid dan Ibnu Abi Hurairah itu adalah dua pendapat yang sangat bertentangan, tetapi di antara keduanya memiliki sisi kesamaan dalam hal menetapkan *khiyar* dalam jangka tiga hari dalam contoh kasus adanya syarat tersebut.

Kesimpulan pendapat tentang *khiyar* ini adalah bahwa *khiyar tashriyah* ini menurut Abu Hamid adalah *khiyar* yang berlaku berdasarkan *syara'*, sedang menurut Abu Ishaq dan Ibnu Abi Hurairah adalah *khiyar* karena adanya cacat. *Khiyar* tiga hari menurut Abu Hamid berlaku berdasarkan *syara'*, sedang menurut Ibnu Abi Hurairah berlaku berdasarkan *syarat* yang ditetapkan, sementara menurut Abu Ishaq berlaku berdasarkan adanya catatan tersebut.

Pendapat yang lebih *shahih* di antara kedua pendapat itu dan lebih sesuai dengan hadits dan *nash* Asy-Syafi'i adalah pendapat Abu Hamid. Ulama madzhab kami telah meriwayatkan darinya, bahwa dia menyampaikan pendapat tersebut berdasarkan keterangan *Ikhtilaf Al Iraqiyyin*. Aku sudah melihatnya dan benar adanya sebagaimana yang telah diriwayatkannya, dimana aku juga telah mengemukakan siapa saja yang telah memaparkan pendapat tersebut.

Karena alasan itulah, aku lebih mengunggulkan pendapat Abu Hamid ini, dimana aku berbeda pendapat dengan Ar-Rafi'i

dalam hal mengunggulkan pendapat tersebut. Karena aku melihat mayoritas ulama madzhab Syafi'i yaitu ulama yang menyampaikan *khilaf* tersebut tidak pernah mengunggulkan pendapat manapun.

Mereka yang telah melakukan pembenaran pendapat ini dan aku telah menyebutkannya, namun mereka tidak pernah sepakat dalam hal pembenaran tersebut. Namun pembenaran salah satu dari kedua pendapat yang berbeda atas yang lainnya tidak banyak dilakukan.

Ar-Rafi'i dalam melakukan *tashih* mengikuti Al Baghawi dan Ar-Rafi'i yang bertentangan dengan Ash-Shaimuri dan Al Jauri. Dimana maknanya sesuai dengan dalil dari hadits tersebut dan *nash* Asy-Syafi'i.

Al Baghawi membuat argumen tentang hadits tersebut dengan menyatakan, bahwa persoalan tersebut dibangun berdasarkan hal yang paling dominan terjadi, karena dalam hal yang paling dominan terjadi, unsur *tashriyah*-nya tidak diketahui sebelum tiga hari, sementara penyusutan susu berlangsung dalam dua hari dengan mempertimbangkan peralihan tempat, perbedaan pakan dan lain sebagainya. Argumen ini sesuai dengan pendapat Abu Ishaq.

Adapun pendapat yang diunggulkan yang telah disampaikan oleh penulis *At-Tahdzib*, yaitu *khiyar* yang sifatnya harus segera dilakukan itu berlaku apabila pembeli menemukan unsur *tashriyah* tersebut sebelum lewat tiga hari, tidak sesuai dengan dalil hadits tersebut.

Jika memang benar hadits itu dibangun berdasarkan hal yang paling dominan, niscaya Nabi bersabda: "*Dia berhak khiyar selama tiga hari,*" jika demikian, alasan ini serta pengunggulan

pendapat oleh Al Baghawi tidak pernah menemukan titik temu, dalam masalah ini ada banyak catatan.

Catatan pertama: Soal dalil yang menjadi sandaran Abu Ishaq dan Ibnu Abi Hurairah.

Adapun Abu Ishaq, bisa menjadi sandarannya adalah hadits dengan redaksi yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ, dan juga seperti yang telah disebutkan oleh segolongan ulama dari ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam sejumlah kitab fikih mereka.

Yaitu sabda Nabi:

فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا ثَلاَثًا

"*Dia berhak memilih di antara dua hal yang terbaik menurut pandangannya setelah dia memerahnya sebanyak tiga (kali perahan).*"

Karena redaksi ini memuat kemungkinan maksud yang dikehendakinya adalah, "Setelah dia memerahnya sebanyak tiga kali perahan, *khiyar* berlaku bagi pembeli."

Jadi, *khiyar* tidak berlaku bagi pembeli sebelum selesainya pemerahan susu sebanyak tiga kali perahan. Berdasarkan perkiraan ini, hadits tidak pernah menerangkan *khiyar* selama tiga hari dan tidak pula memperpanjang *khiyar* setelah tiga kali perahan, bahkan *khiyar* itu sifatnya harus segera dilaksanakan.

Sebab hadits di atas dan juga berdasarkan perkiraan ini, yang hanya menerangkan *khiyar* sifatnya mutlak, dimana jika demikian, maka *khiyar* itu tidak diperpanjang karena dua alasan:

Alasan pertama, tidak ada dalil yang menjadi landasan hukumnya, juga tidak adanya hukum asal yang telah ditetapkan.

Alasan kedua, (Kecacatan karena *tashriyah*) Di-*qiyas*-kan dengan jenis cacat yang lain.

Tetapi kami telah menjelaskan, bahwa riwayat ini tidak *shahih*, aku tidak pernah melihat riwayat ini ditemukan dalam sebuah riwayat dari sekian banyak riwayat yang ada, sehingga pembahasan *khiyar* ini semakin sulit.

Berdasarkan perkiraan *shahih*-nya riwayat ini, itupun masih memuat kemungkinan lain, karena ada kemungkinan kata "*Tslats*; Tiga" itu berhubungan erat dengan kata "*Bi Khair an-nazharaini*" (salah satu dari dua pilihan yang terbaik menurut pandangannya), dimana pemerahan susu itu bersifat mutlak, tidak dibatasi tiga kali perahan. Riwayat yang di dalamnya mengandung penjelasan yang secara tegas menetapkan *khiyar* tiga hari, ini menguatkan hal tersebut. Namun aku akan menjelaskan dalam Catatan kedua, yaitu catatan tambahan mengenai penetapan *khiyar* tiga hari tersebut. Jadi, sandaran dalam menolak pendapat Abu Ishaq itu adalah tidak *shahih*-nya hadits tersebut.

Adapun Ibnu Abi Hurairah, sandarannya adalah bahwa *tashriyah* itu adalah suatu cacat dan *khiyar* karena adanya cacat pada barang itu sifatnya harus segera dilaksanakan. Sehingga penyebutkan kata "Tiga" dalam hadits tersebut diletakkan sesuai asal masalah; apabila pembeli menyertakan syarat *khiyar* tiga hari.

Pendapat dari Ibnu Abi Hurairah ini menyerupai pendapat ulama madzhab Hanafi dalam sebagian argumen mereka tentang hadits tersebut, sekalipun dia tidak sepakat dengan pendapat yang telah mereka sebutkan dalam soal pengembalian satu *sha'* tersebut.

Namun kekuatan hadits tersebut mengukuhkan, bahwa *khiyar* tiga hari itu berlaku berdasarkan adanya *tashriyah* tersebut bukan berdasarkan syarat.

Kemudian bantahan disampaikan kepada Ibnu Abi Hurairah: Kamu termasuk golongan orang yang sepakat mengikuti hadits tersebut dan tidak mempedulikan bahwa hal ini bertentangan dengan *qiyas*. Maka hendaknya hadits itupun diikuti dalam hal, bahwa *khiyar* ini masanya diperpanjang sampai tiga hari, dan tidak di-*qiyas*-kan pada jenis cacat yang lain. Sebab dalil ini lebih khusus daripada dalil yang menerangkan, bahwa *khiyar* karena cacat itu sifatnya harus segera dilaksanakan.

Bahkan, jika dalam masalah cacat ini tidak ditemukan ijma ulama dan tidak (pula) *nash* yang memberikan kepastian harusnya segera dilakukan, maka yang relevan adalah menetapkan *khiyar* dalam cacat itu selama tiga hari dengan meng-*qiyas*-kannya pada hewan *musharrat*, yang telah disebutkan oleh *nash* hadits tersebut.

Sekalipun dalam masalah cacatnya barang itu ditemukan *nash* atau ijma ulama, maka *nash* atau ijma tentang cacat ini adalah *nash* yang bersifat umum, sedangkan *nash* tentang hewan *musharrat* ini adalah *nash* yang bersifat khusus. *Nash* yang khsusus lebih didahulukan dibanding *nash* yang umum. Sehingga jika demikian, pendapat Ibnu Abi Hurairah ini tidak memiliki sandaran dalil sama sekali.

Inilah pendapat yang telah diunggulkan oleh Al Baghawi dan Ar-Rafi'i. Sedang pendapat Abu Ishaq yang disebutkan sebelumnya, juga tidak memiliki sandaran. Pendapat yang tepat, yang *shahih*, serta yang di-*nash* oleh Asy-Syafi'i adalah pendapat Abu Hamid Al Marwarudzi.

Pendapat Ibnu Abu Hurairah perlu ada bukti yang mendukungnya jika ditinjau dari madzhab ini, yaitu bahwa di dalam pernyataan Asy-Syafi'i itu ditemukan keterangan yang memberi kepastian bahwa *khiyar* syarat dalam sejumlah akad jual beli itu tiga hari, ini diambil dari hadits *musharrat*.

Jika menurut Asy-Syafi'i, *khiyar musharrat* itu berlaku berdasarkan *syara'* tanpa disertai syarat apapun, terkait bagaimana hukum bolehnya mensyaratkan *khiyar* tiga hari lamanya dalam sejumlah jual beli itu dikeluarkan.

Ada kemungkinan ditafsirkan: Bahwa berlakunya *khiyar* berdasarkan *syara'* di samping tidak adanya unsur ketidaktahuan, di dalamnya mengandung unsur yang membolehkan pengajuan syarat *khiyar* selama tiga hari tersebut. Penafsiran ini hampir mendekati kesimpulan yang nampak dari redaksi hadits tersebut. Karena hadits tersebut tidak mengandung penjelasan tentang syarat itu. *Wallahu a'lam*.

Catatan kedua: Hadits dengan redaksi yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ, berdasarkan kemungkinan penafsiran yang berlawanan dengan penafsiran yang telah aku jelaskan dalam pembahasan sumber yang menjadi pedoman Abu Ishaq, memberi kepastian penetapan *khiyar* selama tiga hari, yang dimulai setelah pemerahan susu. Sepengetahuanku tidak ada seorangpun yang pernah mengatakan hal ini, tidak Abu Hamid tidak pula ulama madzhab Syafi'i yang lain, kecuali Abu Bakar Ibnu Al Mundzir.

Karena dia berkata: Pembeli berhak *khiyar* selama tiga hari setelah pemerahan susu, berdasarkan kesimpulan yang nampak dari redaksi hadits tersebut. Abu Hamid hanya mengatakan: Bahwa *khiyar* tiga hari itu termasuk akibat hukum adanya akad jual

beli tersebut, sama seperti *khiyar syarat*, seperti keterangan yang akan aku (As-Subki) sebutkan, *Insya Allah*. Tetapi hadits *musharrat* dengan redaksi ini tidak *shahih*. *Wallahu a'lam*.

Catatan ketiga: Sejumlah redaksi yang *shahih* dalam hadits *musharrat* itu di dalamnya disebutkan: فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا "*Maka dia berhak memilih salah satu dari dua pilihan yang terbaik menurut pandangannya setelah dia memerah susunya.*" Dan dalam riwayat lain yang *shahih* disebutkan dengan redaksi: فَهُوَ بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ "*Maka dia berhak khiyar selama tiga hari.*"

Redaksi pertama menghendaki bahwa *khiyar* berlaku setelah pemerahan susu. Sedang redaksi kedua menghendaki bahwa *khiyar* itu tiga hari lamanya yang dimulai sejak pemerahan susu itu. Tentunya apabila kedua redaksi itu digabungkan, maka kesimpulannya bahwa *khiyar* itu tiga hari lamanya yang dimulai sejak pemerahan susu. Sepengetahuanku, tidak ada yang mengungkapkan pendapat ini kecuali Ibnu Al Mundzir.

Adapun soal mengamalkan kedua hadits itu sekaligus, dan memposisikan salah satunya sebagai tafsir hadits yang lain, maka tentunya kesimpulannya seperti pendapat dimana tidak ada seorangpun yang menyatakannya kecuali Ibnu Al Mundzir.

Adapun soal memposisikan kedua hadits tersebut sebagai dua hadits yang kontradiktif, maka pemahaman hadits tersebut bergantung pada pen-*tarjih*-an (pengunggulan) bahwa *khiyar* itu masanya diperpanjang sampai tiga hari.

Jawaban tentang Catatan kedua ini adalah: Bahwa sabda Nabi: فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا "*Maka dia berhak memilih salah satu dari dua pilihan yang terbaik menurut pandangannya setelah*

dia memerah susunya," diletakkan pada hal yang lebih dominan terjadi, sebab rela menerima dan membenci *musharrat* itu hanya terjadi setelah pemerahan susu dan terbuktinya kondisi tersebut. Pemerahan yang lebih dominan dilakukan dalam jangka tiga hari, sehingga penetapan *khiyar* tiga hari memberi kepastian tambahan dibanding tuntutan yang dikehendaki sabda Nabi: بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا "*Setelah dia memerahnya.*"

Sehingga kami mengetahui tentang tambahan yang menjelaskan dan meletakkan hadits yang lain pada hal yang paling dominan terjadi. Dimana redaksi hadits tersebut tidak menolak penafsiran ini. Berbeda dengan meletakkan sabda Nabi: فَهُوَ بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ "*Maka dia berhak khiyar tiga (hari)*" pada hal yang lebih dominan terjadi, maka redaksi hadits tersebut akan menolaknya. Jadi, yang relevan dengan makna yang dikehendaki hadits tersebut adalah kamu mengatakan: "Maka dia berhak *khiyar* setelah tiga (hari)."

Catatan keempat: Ulama madzhab kami mengungkapkan perbedaan pendapat tersebut dalam masalah ini berdasarkan pertanyaan apakah *khiyar* itu adalah *khiyar* karena ketentuan *syara'*, atau *khiyar* karena cacatnya obyek jual beli?

Pendapat yang pertama (*khiyar* ini berdasarkan ketentuan *syara*) adalah pendapat Abu Hamid, dan pendapat yang kedua (*khiyar* ini berdasarkan cacatnya obyek jual beli) adalah pendapat Abu Ishaq. Sebagian mereka ada yang mengungkapkan perbedaan pendapat itu berdasarkan pertanyaan apakah *khiyar* itu *khiyar* karena syarat atau *khiyar* karena adanya cacat? Pendapat yang pertama (*khiyar* itu karena syarat) adalah pendapat Ibnu Abi

Hurairah, dan pendapat yang kedua (*khiyar* karena adanya cacat) adalah pendapat Abu Ishaq.

Kamu telah mengetahui makna tersebut pada keterangan yang telah dikemukakan sebelumnya. Ibnu Abi Hurairah sepakat dengan Abu Ishaq dalam hal asal mula *khiyar,* yaitu *khiyar* karena adanya cacat. Sedangkan tiga hari itu menurut Ibnu Abi Hurairah berlaku berdasarkan syarat, bukan karena *tashriyah*, bahkan berdasarkan syarat yang diajukan kedua belah pihak yang mengadakan akad.

Pernyataan ulama madzhab kami seluruhnya secara tegas dan lugas menyatakan bahwa *khiyar* itu menurut Abi Hamid berlaku berdasarkan *syara'*, bukan karena adanya cacat obyek jual beli. Mereka membangun sejumlah cabang masalah berdasarkan pernyataan tersebut, yang akan aku sebutkan, *Insya Allah.* Seakan-akan mereka berpedoman dengan membenarkan bahwa *khiyar* karena adanya cacat pada obyek jual beli, tidak berlaku kecuali sifatnya yang harus dilaksanakan saat itu juga.

Apabila kamu mau merenungkan apa yang telah aku kemukakan dalam membahas jawaban Ibnu Abi Hurairah dalam catatan yang pertama, maka penolakan jawaban itu ditujukan karena pendapat tersebut (*khiyar* sebab adanya cacat tidak berlaku kecuali sifatnya harus segera dilaksanakan).

Menurut pendapat kami antara kedua perkara tersebut tidak terjadi kontradiktif. Lantas apa yang mencegah *syara'* menetapkan *khiyar* sebab adanya cacat ini tiga hari seperti *khiyar* syarat?

Karena cacat itu umumnya hanya baru terungkap dalam tiga hari dan tidak perlu tambahan waktu lebih dari tiga hari, dimana penetapan *khiyar tashriyah* ini bukan termasuk *ta'abbud*

murni yang maknanya sama sekali tidak bisa dilogikakan. Jadi, penetapan *khiyar* berdasarkan *syara'* ini lebih ditujukan untuk tetap mempertahankan sejumlah *nash* hadits dan maknanya yang dijadikan pegangan.

Al Mawardi dalam *Al Iqna'* berkata: Bahwa *tashriyah* itu adalah cacat yang menjadi faktor pembeli boleh mengembalikan obyek jual beli sampai tiga hari lamanya.

Kesimpulan yang nampak dari pernyataan Al Mawardi ini adalah menggabungkan antara memposisikan *tashriyah* itu sebagai sebuah cacat atau memperpanjang waktu *khiyar* menjadi tiga hari. Namun memposisikan *tashriyah* sebagai sebuah cacat, memang tidak ada *nash* yang menjelaskannya, menurut pendapatku (As-Subki).

Karena ada kemungkinan kedua perkara itu mengembalikan berlakunya *khiyar* pada pertanyaan kapan pun *tashriyah* itu terungkap dalam waktu tiga hari ini, pembeli harus segera mengembalikan obyek jual beli, dimana dia tidak mengembalikannya setelah lewat dari tiga hari.

Ini merupakan pendapat Abu Ishaq. Karena itu aku tidak pernah menyampaikannya dan tidak pernah meriwayatkannya. Aku juga tidak pernah menyebutkannya bersama para ulama yang sepakat dengan gurunya yaitu Ash-Shaimuri dalam hal penetapan tiga hari, karena kemungkinan ini, sebagaimana penjelasan yang telah aku (As-Subki) kemukakan. Pengaruh pembahasan ini akan terlihat dampaknya dalam menyusun cabang masalah yang akan kami sebutkan. *Insya Allah.*

Catatan kelima: Telah dikemukakan dari Al Ghazali, kebimbangan dalam hal menyamakan *khiyar tashriyah* dengan *khiyar* sebab adanya cacat atau *khiyar* sebab perubahan (rusaknya)

obyek jual beli (*Khilf*). Dalam pembahasan ketiga pendapat ini, kami memunculkan kembali pertanyaan; apakah *khiyar tashriyah* itu adalah *khiyar* yang berlaku sebab *syara'*, syarat atau sebab adanya cacat? namun tidak disebutkan *khiyar* sebab perubahan (rusaknya) obyek jual beli.

Jawabannya: Bahwa *khiyar* karena cacat dan *khiyar* sebab perubahan (rusaknya) obyek jual beli (*Khilf*) memiliki sisi kesamaan dalam hal dimana masing-masing dari keduanya sifatnya harus dilaksanakan saat itu juga.

Kedua *khiyar* itu tidak memiliki perbedaan dalam *tashriyah* yang bukan berasal dari perbuatan penjual, contohnya kambing susunya mengumpul sendiri (*tahafful*), lantas apakah hukum asal *khiyar* itu berlaku atau tidak?

Orang yang menjawab pertanyaan ini dengan menyatakan bahwa *khiyar* dalam masalah *tashriyah* yang bukan berasal dari perbuatan manusia itu sifatnya harus dilakukan segera *(Al Faur)*, pandangannya tidak berubah. Menjawab *khiyar tashriyah* dengan ungkapan *khiyar* sebab adanya cacat atau *khiyar* sebab perubahan (rusaknya) obyek jual beli (*khlif*) sama saja.

Catatan keenam: Telah dikemukakan bahwa pendapat yang lebih *shahih* menurut penulis *At-Tahdzib* dan ulama yang lain, adalah berlakunya *khiyar* dalam masalah; apabila kambing tersebut susunya mengumpul sendiri (*tahafful*).

Intepertasi itu dibangun berdasarkan argumen bahwa pengumpulan susu sendiri (bukan hasil perbuatan manusia) diposisikan seperti cacatnya obyek jual beli. Hal ini berlaku berdasarkan pendapat yang *shahih* dari penulis *At-Tahdzib* dalam masalah pengumpulan susu sendiri, dimana *khiyar* itu sifatnya harus segera dilakukan.

Sedangkan jika berdasarkan pendapat yang aku (As-Subki) anggap benar, pendapat yang telah di-*nash* oleh Asy-Syafi'i, dan pendapat yang telah Abu Hamid telah dipaparkannya, yaitu bahwa *khiyar* tersebut berlaku berdasarkan *syara'*, maka apakah hukum penetapan *khiyar* tiga hari itu tetap berlaku atau tidak?

Apabila hukum penetapan *khiyar* tiga hari itu tetap berlaku, maka hukum itu sama sekali tidak memiliki landasan. Karena hadits tersebut tidak memuat kecuali terkait hewan yang *musharrat*. Dimana menyamakan *tahafful* dengan jenis cacat tertentu tidak secara otomatis memberi kepastian penetapan *khiyar* selama tiga hari.

Apabila *khiyar* itu sama sekali tidak berlaku, maka hal itu berlawanan dengan pendapat penulis At-*Tahdzib*. Padahal telah dikemukakan pendapat yang sepakat dengan penulis *At-Tahdzib* dalam penetapan *khiyar* dalam masalah tersebut.

Apabila *khiyar syara'* itu harus segera dilakukan, maka hal itu sepakat dengan pendapat penulis *At-Tahdzib* dalam masalah; apabila kambing susunya mengumpul sendiri (*tahafful*). Jadi, salah satu dari kedua perkara tersebut (adanya cacat dan perpanjangnya masa *khiyar* tiga hari) adalah hal yang saling berkaitan satu sama lain. Adakalanya, hal ini berlawanan dengan pendapat penulis *At-Tahdzib* dalam masalah penetapan *khiyar* tiga hari itu. Dan adakalanya, ini sesuai dengan pendapat penulis *At-Tahdzib* dalam masalah apabila kambing (misalnya) susunya mengumpul sendiri (*tahafful*).

Jawabannya: *Khiyar* itu berlaku selama tiga hari, karena kandungan yang tersirat dibalik penetapan *khiyar* tiga hari, yang diletakkan sebagai pengganti posisi *nash* itu ditemukan dalam

masalah apabila kambing (misalnya) susunya mengumpul sendiri (*tahafful*), yaitu hilangan dugaan semula (adanya unsur *tashriyyah*).

Sedangkan status *tahafful* itu digolongkan sebagai salah satu jenis caca, yang tidak menghalangi penetapan hukum *khiyar* tiga hari, sesuai dengan argumen yang telah dikemukakan dalam Catatan keempat, yaitu tidak ada konktradiktif antara penetapan *khiyar* tiga hari tersebut.

Karena dalil yang menerangkan penetapan *khiyar* tiga hari dalam masalah *tashriyah* ini lebih khusus daripada dalil penetapan *khiyar* tiga hari dalam jenis cacat yang lain.

Jadi, tentunya adanya kesepakatan dengan penulis *At-Tahdzib* dalam soal *tashriyah* itu karena ditemukannya kandungan yang tersirat di balik hadits tersebut, tidak harus ada kesepakatan dengan penulis *At-Tahdzib* dalam hal tidak mempertimbangkan *khiyar* tiga hari, karena unsur yang terkandung di dalamnya, maksudnya adalah, bertentangan dengan kesimpulan yang nampak dari hadits tersebut.

Catatan Ketujuh: Pendapat pertama: terkait pendapat Abu Ishaq yang telah disebutkan, dalam mengutipnya ditemukan sesuatu yang harus disikapi secara hati-hati (tidak tergesa-gesa). Sebagian mereka ada yang meletakkan seperti keterangan yang telah aku sampaikan dalam pembahasan yang telah dikemukakan, pembeli tidak boleh mengembalikan obyek jual beli sebelum tiga hari dan setelah tiga hari, dimana pembeli hanya boleh mengembalikan obyek jual beli ketika masa *khiyar* tiga hari habis.

Ar-Ruyani telah menyampaikan hal tersebut secara tegas dan jelas. Yaitu hal yang dikehendaki oleh pernyataan Asy-Syaikh Abu Hamid.

Kesimpulan yang nampak dari pernyataan ini apabila berpedoman pada redaksinya yang bersifat mutlak, mencakup masalah apabila pembeli mengetahui *tashriyah* sebelum tiga hari melalui pengakuan penjual atau saksi, dimana pengembalian obyek jual beli ini tidak boleh dilakukan apabila penjual memberikan pengakuan tentang hal tersebut atau ada saksi yang menjelaskan sebab *tashriyah* tersebut, maka dalam masalah itu terdapat pendapat yang jauh dari kebenaran.

Sedangkan tuntutan yang dikehendaki oleh pernyataan Al Qadhi Husain adalah, pembeli boleh mengembalikan obyek jual beli dalam kondisi semacam ini berdasarkan semua pendapat ketika (unsur *tashriyah* tersebut) telah diketahui. Dia mengemukakan tiga pendapat tanpa menentukan siapa yang mengatakannya.

Sebagian mereka ada yang berkata: *Khiyar tashriyah* itu waktunya diperpanjang sampai tiga hari, karena *tashriyah* itu tidak akan dapat dibuktikan bila kurang dari tiga hari, hingga sendainya pembeli mengetahui adanya cacat sebab *tashriyah* seketika itu juga, misalnya penjual mengakuinya atau seorang saksi menerangkannya, maka *khiyar tashriyah* itu sifatnya harus segera dilaksanakan.

Sebagian mereka ada yang berkata: *Khiyar tashriyah* ada karena untuk memperoleh pilihan yang terbaik (*tarwiyah*) seperti *khiyar* dalam masalah *Syuf'ah* yang menurut sebuah pendapat, masanya diperpanjang sampai tiga hari.

Sebagian mereka ada yang berkata: Maksud memperpanjang *khiyar* tiga hari itu, apabila pembeli mensyaratkan *khiyar* tiga hari, karena *khiyar tashriyah* itu adalah *khiyar* sebab adanya cacat dan penyusutan obyek jual beli. Jadi, *khiyar tashriyah*

itu sifatnya harus segera dilakukan. Selesailah pernyataan Al Qadhi Husain.

Pendapat kedua: Pernyataan yang dikemukakan oleh Al Qadhi Husain merupakan pendapat Abu Hamid Al Marwarudzi.

Pendapat ketiga: Pernyataan itu adalah pendapat Ibnu Abi Hurairah. Dimana pendapat pertama –*Wallahu a'lam*- adalah pendapat Abu Ishaq. Dengan berpedoman pada pendapat Abu Ubaidah itulah, Al Qadhi Husain secara tegas telah menetapkan *khiyar* itu berlaku apabila pembeli telah mengetahui (unsur *tashriyah* tersebut).

Penulis *At-Tatimmah* tidak pernah menyampaikan kecuali pendapat Abu Hamid dan pendapat Abu Ishaq. Dengan berpedoman pada pendapat Abu Ishaq, dia secara tegas menyatakan bahwa apabila pembeli mengetahui unsur *tashriyah* melalui pengakuan atau saksi, dan dia menunda pembatalan akad jual beli, maka hak *khiyar*-nya hilang (batal).

Sudah tentu, pernyataan selain mereka berdua, yaitu ulama yang menceritakan larangan mengembalikan obyek jual beli dari Abu Ishaq, seperti Ar-Ruyani dan ulama yang lain, diletakkan pada asal masalah pembeli tidak boleh mengembalikan obyek jual beli apabila dia memperoleh kesimpulan adanya unsur *tashriyah* itu dengan sekali atau dua kali perahan, karena kesimpulan itu tidak mendatangkan kepastian, sebab ada kemungkinan *tashriyah* itu muncul akibat perubahan pola makan yang banyak atau karena ganti kepemilikan.

Adapun masalah: Jika kepastian akan adanya unsur *tashriyah* itu diperoleh melalui perkataan penjual atau saksi, -dan tidak ada penghalang untuk menetapkan *khiyar*- dan ketika memang kasusnya demikian, dalam masalah *khiyar* ini ditemukan

kesepakatan dengan pendapat Ibnu Abi Hurairah dalam hal berlakunya *khiyar* dalam jangka tiga hari yang sifatnya harus segera dilakukan, apabila kepastian akan adanya unshur *tashriyah* itu telah diperoleh.

Tetapi, sekalipun demikian, Abu Ishaq berbeda pendapat dengan Ibnu Abi Hurairah, dalam hal; bahwa Ibnu Abi Hurairah menetapkan *khiyar* apabila unsur *tashriyah* itu ditemukan setelah tiga hari. Sedangkan Abu Ishaq tidak menetapkannya, seperti keterangan yang telah disampaikan oleh Ar-Ruyani.

Al Qadhi Husain tidak pernah menjelaskan hal tersebut dengan menyatakan kesepakatan dan tidak pula bertentangan. Sekalipun menolak pengembalian obyek jual beli setelah tiga hari itu juga disertai adanya cacat, adalah hal yang sangat sulit dibenarkan.

Adapun pendapat yang telah disampaikan oleh Al Mawardi, yang dibangun dengan berpedoman pada pendapat Abu Ishaq adalah, pembeli boleh mengembalikan obyek jual beli setelah tiga hari. Dia tidak pernah menyampaikan perbedaan pendapat kecuali antara Abu Hamid dan Abu Ishaq.

Penulis *At-Tatimmah* berkata: Pendapat yang telah disampaikan secara tegas dan lugas oleh Ar-Ruyani dan ulama yang sepakat dengannya, telah terbukti diriwayatkan dari Abu Ishaq. Perbedaan pendapat antara Ibnu Abi Hurairah dan Abu Ishaq sangat nampak terjadi.

Sekalipun Abu Ishaq berpendapat boleh mengembalikan obyek jual beli setelah tiga hari, sama seperti pendapat yang telah disampaikan oleh Al Mawardi dan juga sebelum tiga hari seperti pendapat yang telah disampaikan oleh Al Qadhi Husain. Jika

demikian, maka pendapat Abu Ishaq dan pendapat Ibnu Abi Hurairah sama.

Namun Asy-Syaikh Abu Hamid memberikan penjelasan sebagaimana pendapat yang telah disampaikan oleh Ar-Ruyani. Dia tidak menyampaikan perbedaan pendapat kecuali antara Abu Ishaq dan Ibnu Abi Hurairah. Sedang Abu Hamid pendapatnya tidak dikutip.

Maka masalah waktu pengembalian obyek jual beli tersebut, ada tiga pendapat ulama madzhab kami. Sangat jauh dari kebenaran jika dikatakan: Masalah tersebut ada empat pendapat yang berbeda, karena berpedoman dengan kesimpulan yang tampak dari pendapat yang telah disampaikan oleh Ar-Ruyani dari Abu Ishaq, yaitu tidak boleh mengembalikan obyek jual beli sebelum tiga hari dan juga berpedoman dengan pendapat yang telah disampaikan oleh Al Qadhi Husain, namun tidak pernah disandarkan kepadanya.

Sehingga pendapat tersebut adalah pendapat yang berbeda dengan ketiga pendapat yang telah disebutkan, dimana juga ditambah dengan pendapat ini, sehingga masalah tersebut menjadi empat pendapat yang berbeda. Hal ini sangat jauh dari kebenaran, yang tidak harus dijadikan sebagai pedoman.

Hal tersebut terjadi tak lain, karena perbedaan dalam mengutip dan menjelaskan sebuah pendapat dan catatan dari pernyataan penulis *At-Tatimmah.*

Kalau saja tidak ada pernyataan yang tegas dan jelas dari Asy-Syaikh Abu Hamid dan ulama yang lain mengenai perbedaan pendapat antara Abu Ishaq dan Ibnu Abi Hurairah, pasti aku (As-Subki) mengatakan bahwa pernyataan mereka kembali berkutat pada satu makna, yaitu bahwa *khiyar* tersebut sifatnya harus

segera dilakukan. Makna tersebut merupakan pendapat yang berlawanan dengan pendapat Abu Hamid, yaitu dua pendapat yang berbeda ulama madzhab kami *(wajhaani)* yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi.

Namun ulama madzhab kami sepakat menyebutkan perbedaan pendapat antara Abu Ishaq dan Ibnu Abi Hurairah. *Wallahua'alam.*

Catatan kedelapan: Perkataan Asy-Syirazi: Sebagian mereka ada yang berkata, "Apabila pembeli mengetahui unsur *tashriyah* tersebut, maka *khiyar* berlaku baginya harus segera dilakukan," ada kemungkinan maksudnya adalah jika dia mengetahui unsur *tashriyah* itu dalam jangka tiga hari, dan ada kemungkinan hal itu bersifat mutlak.

Jika yang dikehendaki adalah kemungkinan kedua, maka itulah penafsiran pendapat yang telah disebutkan, yaitu pendapat Ibnu Abi Hurairah, sebagaimana pendapat yang telah kami sebutkan dalam masalah sebelumnya, karena dialah orang yang mengatakan bolehnya mengembalikan obyek jual beli sebelum dan sesudah tiga hari secara dilakukannya dengan segera.

Pendapat Abu Ishaq di atas dalam kondisi ini, menjadi pendapat ketiga dalam masalah tersebut, dimana Asy-Syirazi tidak pernah menyampaikannya.

Jika yang dikehendaki adalah kemungkinan yang pertama (mengetahui *tashriyah* selama tiga hari), dan jika masalah itu diasumsikan hanya ada tiga pendapat yang berbeda, maka itulah penafsiran pendapat yang telah disebutkan, dimana itu juga merupakan pendapat Ibnu Abi Hurairah, berdasarkan kesepakatan para pengutipnya, sedang penafsiran itu merupakan pendapat Abu Ishaq, seperti keterangan yang telah dikemukakan dari Al Qadhi

Husain. Karena dia sepakat mengembalikan obyek jual beli sebelum tiga hari adalah secara *Al Faur* (segera dilakukan). Jadi jika demikian adanya, terkait masalah yang dimuat dalam kitab Al Muhadzdzab ini, tidak lain kecuali dua pendapat yang berbeda dari ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Masalah mengetahui unsur *tashriyah* setelah tiga hari adalah masalah yang belum dibahas jawabannya (*Maskut 'anhaa*), dimana di dalam masalah tersebut juga terdapat dua pendapat yang berbeda antara Ibnu Abi Hurairah dan Abu Ishaq, karena mereka berdua sepakat (dalam masalah mengetahui unsur *tashriyah*) sebelum tiga hari (boleh mengembalikannya), dimana Ibnu Abi Hurairah juga sepakat dengan Abu Ishaq dalam hal tidak bolehnya mengembalikan obyek jual beli setelah tiga hari.

Catatan kesembilan: Kesepakatan Ibnu Abi Hurairah dan Abu Ishaq tentang bolehnya mengembalikan obyek jual beli secara segera dilakukan, di saat mengetahui adanya unsur *tashriyah* itu diperoleh melalui pengakuan penjual dan saksi, merupakan kesimpulan yang jelas, tidak sulit untuk dipahami, dimana juga tidak ada keraguan untuk mengatakan bahwa Abu Ishaq tidak mempertimbangkan hal mengetahui unsur *tashriyah* itu dengan selain yang telah disebutkan, maksudnya adalah, misalnya menemukan unsur *tashriyah* hanya dengan sekali atau dua kali perahan, seperti keterangan yang telah dikemukakan.

Adapun Ibnu Abi Hurairah, ulama madzhab kami yang mengutip keterangan darinya, tidak pernah menyatakan secara tegas mengenai hal tersebut sedikitpun. Ada kemungkinan dia sepakat dengan Abu Ishaq dalam hal mengetahui unsur *tashriyah* itu melalui pengakuan penjual dan saksi, karena hukum tentang perubahan jumlah susu yang menyusut sedikit demi sedikit itu

karena unsur *tashriyah*, dengan disertai kemungkinan perubahan jumlah susu yang menyusut sedikit demi sedikit karena perbedaan pola makan dan pergantian pemilik, tidak pernah disepakati olehnya.

Ada kemungkinan juga Ibnu Abi Hurairah berbeda pendapat dengan Abu Ishaq mengenai hal tersebut dan dalam masalah bolehnya mengembalikan obyek jual beli, dia menganggap cukup dengan menemukan unsur *tashriyah* itu dengan sekali dan dua kali perahan, sekiranya tidak ada faktor yang menentang hal tersebut. Sebagaimana dia juga membolehkan perpanjangan waktu pengembalian obyek jual beli dalam tiga hari, sehingga Ibnu Abi Hurairah dan Abu Ishaq berselisih pendapat (dalam soal pengembalian) sebelum tiga hari, dimana hanya ditinjau dari sebagaian aspek, tidak dari aspek yang lainnya.

Catatan kesepuluh: Perkataan Asy-Syirazi: "Apabila pembeli mengetahui," memuat kemungkinan maksudnya adalah mengetahui fakta yang sebenarnya berdasarkan pengakuan penjual atau berdasarkan keterangan saksi. Yaitu disebut mengetahui status hukumnya. Jika demikian adanya, maka terjadi kesepakatan antara Ibnu Abi Hurairah dan Abu Ishaq dalam hal bolehnya mengembalikan obyek jual beli sebelum tiga hari.

Dimana hal ini juga memuat kemungkinan, bahwa maksudnya adalah mengetahui secara mutlak, sekalipun berdasarkan pemerahan, sehingga pembahasan yang telah aku (As-Subki) kemukakan dalam soal bolehnya mengembalikan obyek jual beli itu terulang kembali dalam pembahasan ini. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Jika pembeli melihat unsur *tashriyah* setelah tiga hari, maka dengan berpedoman pada pendapat Abu Hamid, mereka berpendapat: Pembeli tidak berhak mengembalikan obyek jual beli. Karena *khiyar* tersebut adalah *khiyar* yang berlaku berdasarkan *syara'* untuk memilih yang terbaik menurut pandangannya (*tarawwi*), sama seperti *khiyar* syarat, sehingga *khiyar* tersebut hilang dengan habisnya masa tiga hari.

Sedangkan dengan berpedoman pada pendapat Ibnu Abi Hurairah dan Abu Ishaq, hukumnya telah dikemukakan. Al Jauri[15] berkata: Apabila pembeli mengetahui unsur *tashriyah* setelah tiga hari, maka dia boleh mengembalikan obyek jual beli, sama seperti jenis kecacatan lainnya. Adapun masa tiga hari itu diposisikan sebagai batas akhir bagi pembeli untuk membatalkannya, jika dia mengetahui unsur *tashriyah* pada hari pertama, atau pada hari kedua, pembeli boleh menunda pengembalian obyek jual beli sampai tiga hari, dan masa terakhir pengembalian habis wakunya setelah tiga hari.

Apabila pembeli sama sekali tidak pernah mengetahui (unsur *tashriyah* tersebut), maka *tashriyah* masa *khiyar*-nya sama seperti jenis cacat lainnya. Ini pendapat yang sangat baik, pendapat ini juga sama seperti pendapat yang akan kami kemukakan dari *Al Ibanah* dan *Al Wasith*.

Jika seseorang membeli kambing dan dia adalah orang yang mengetahui unsur *tashriyah*, maka dengan berpedoman pada pendapat Ibnu Abi Hurairah dan Abu Ishaq, *khiyar* tidak berlaku baginya, sama seperti jenis kecacatan lainnya menurut mereka

---

15 Banyak sekali ditemukan dalam naskah (*Syiin*) dan (Qaaf) kesalahan penulisan nama Al Imam Ali bin Al Husain Abu Al Hasan Al Jauri, dengan huruf *Raa'* diganti dengan huruf *Zai* (Al Jauzi). (Al Muthi'i).

kecuali Abu Hamid, mereka berkata: *Khiyar* berlaku bagi pembeli, karena *khiyar* itu adalah *khiyar syara'*, mereka menyamakan hal ini dengan masalah; Apabila seorang perempuan menikah dengan seorang lelaki yang impoten, dalam kondisi mengetahui keimpotenannya.

Sedangkan dengan berpedoman pada pendapat Ibnu Abi Hurairah dan Abu Ishaq, *khiyar* tidak berlaku, sama seperti jenis cacat yang lainnya. Ini pendapat yang diunggulkan dalam "*Al Mustazhiri.*"

Perlu diketahui, bahwa hukum tidak berlaku, dan dimana pengembalian obyek jual beli setelah tiga hari itu dapat berlaku apabila dia membelinya dalam kondisi mengetahui unsur *tashriyah*, hal ini cenderung mempertimbangkan sisi *ta'abbud* (ibadah murni). Semua ulama yang membangun masalah ini menyebutkan kecenderungan itu berpedoman pada pendapat Abu Hamid, hingga Al Mawardi sekalipun.

Aku (As-Subki) telah sampaikan catatan dalam keterangan yang telah dikemukakan, bahwa tidak ada konktradiktif antara penetapan tiga hari masa *khiyar* dan memposisikan *tashriyah* itu bagian dari jenis cacat.

Keterangan yang telah dikemukakan dari Asy-Syafi'i ﷺ telah menguatkannya, karena dia dalam *Al Umm* telah menandaskan bahwa *tashriyah* itu adalah sebuah cacat. Namun di sisi lain, ada keterangan yang telah dikutip dari *nash* Asy-Syafi'i yang menyampaikan bahwa *khiyar* itu adalah tiga hari. Jadi, penggabungan antara kedua *nash* Asy-Syafi'i tersebut memberi kepastian hukum yang telah aku (As-Subki) sampaikan.

Kepastian hukum itu adalah apabila pembeli melihat unsur *tashriyah* setelah tiga hari, dia berhak *khiyar* secara *Al Faur* (segera

dilakukan), sama seperti jenis kecacatan lainnya, di samping kesimpulan pendapat kami yang menyatakan: bahwa *khiyar* itu masanya diperpanjang sampai tiga hari. Walaupun masa *khiyar* yang telah ditentukan *syara'* berdasarkan pertimbangan untuk mencari pilihan yang terbaik telah habis. Sebagaimana dia berhak *khiyar* karena adanya cacat, yang dia temukan setelah *khiyar* syarat.

Dimana kebetulan pembeli lalai memperhatikan obyek jual beli (kambing) tersebut selama masa tiga hari, misalnya obyek jual beli ada di tangan wakil penjual atau di tangan selain mereka berdua, kemudian dia baru melihat ada unsur *tashriyah* itu setelah tiga hari tanpa ditemukan penyusutan susu dalam sejumlah perahan yang telah lalu.

Sedangkan jika seseorang membeli kambing dan dia adalah orang yang mengetahui unsur *tashriyah* tersebut, ada kemungkinan perkataan Asy-Syirazi, "Apabila telah mengetahui," dapat ditafsirkan: *Khiyar* tetap berlaku sebagaimana pendapat yang telah mereka sebutkan dalam penyusunan cabang masalah dengan berpedoman pendapat ini, di samping status *tashriyah* itu digolongkan sebagai sebuah cacat. Karena cacat *tashriyah* ini tidak dapat diketahui yang sebenarnya menurut adat, kecuali setelah tiga hari.

Jadi, mengetahui hewan itu adalah *musharrat*, tidak ada faedahnya kecuali dia telah memerah susunya selama tiga hari, sehingga jika telah diperah tiga hari, maka kadar susunya yang asli dapat diketahui, dimana sebelum pemerahan tiga hari itu, pembeli rela menerima perkara yang tidak diketahui kadarnya. Sebagaimana pendapat yang disampaikan dalam masalah jual beli barang yang tidak dapat dilihat. Apabila kita mengasumsikan jual

beli itu hukum sah, dia boleh membatalkannya sebelum melihat barang, dan tidak boleh melanjutkannya menurut Pendapat yang lebih *shahih,* ini berpedoman pada pendapat tentang jual beli barang yang tidak dapat dilihat, maka demikian pula dalam kasus ini.

Di dalam kesimpulan pendapat hukum tersebut terkandung muatan kesimpulan yang tampak dari redaksi hadits, dimana juga tetap memperhatikan makna hadits tersebut. Karena itulah, penetapan *khiyar* itu ada ketika mengetahui adanya unsur *tashriyah*, namun hal itu tidak secara otomatis menggugurkan *khiyar* apabila pembeli mengetahui unsur *tashriyah* setelah tiga hari.

Di antara bukti yang menunjukkan terkait makna tersebut adalah teks yang disebutkan dalam sebuah hadits:

بَيْعُ الْمُحَفَّلاَتِ خِلاَبَةٌ وَلاَ تَحِلُّ الْخِلاَبَةُ لِمُسْلِمٍ

"*Jual beli unta yang ditahan susunya tanpa diperah (Muhaffalaat) adalah khilabah (tindak penipuan), khilabah tidak boleh bagi seorang muslim.*"

Hadits tersebut diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud secara *marfu'*, dan juga secara m*auquf* pada Ibnu Mas'ud. Sanad yang *mauquf* ini lebih *shahih*, sedang sanad yang *marfu'* itu lemah. Tetapi, berdasarkan hadits tersebut, maka makna yang terkandung dalam hadits *musharrat* itu terungkap, yaitu menyamakan *khiyar tashriyah* ini dengan *khiyar* sebab adanya cacat, seperti masalah apabila seseorang menjual barang yang telah diketahui menyimpan suatu cacat, namun dia tidak pernah menjelaskannya, maka dia telah melakukan *khilabah* (yaitu *khadi'ah*; tindak penipuan).

Adapun hal yang menjadi syarat sebagai sifat yang membatasi obyek jual beli, sekiranya jika ditemukan fakta sebaliknya, maka obyek jual beli boleh dikembalikan, kondisinya bukanlah seperti kondisi seseorang yang melakukan tindak penipuan.

Jadi, *atsar* yang telah disebutkan itu memberikan pemahaman kepada kita bahwa tindak penipuan dalam konteks jual beli itu bentuknya seperti gambaran di atas, dimana *tashriyah* –sekalipun bukan hasil perbuatan penjual- tetap memberlakukan *khiyar*.

Sebab, dikarenakan jual beli yang disertai unsur *tashriyah* itu tanpa adanya penjelasan, maka sang penjual disebut sebagai seorang penipu (*Mukhadi*), sebagaimana penjual barang yang cacat disebut seorang penipu, sekalipun cacat itu bukan hasil perbuatannya. Jadi, makna *atsar* ini memberi kepastian adanya *khiyar*, kapanpun pembeli melihat unsur *tashriyah* tersebut.

Kemudian dalam *musharrat* mengandung makna lain, yaitu cacat yang terkandung di dalamnya tidak bisa diketahui secara adat kecuali, setelah tiga hari. Jadi ini merupakan ketentuan hukum tambahan dalam hewan *musharrat*. *Khiyar* tidak gugur hanya karena mengetahui hal tersebut, sama seperti jenis cacat yang lainnya. Sebab pengetahuan akan *tashriyah* itu, tidak secara otomatis memberi pemahaman adanya maksud penipuan, dimana kemudian akibat mengetahui unsur *tashriyah* itu, secara otomatis meniadakan unsur penipuan tentang kadar susu yang asli. Jadi, inilah kesimpulan yang nampak dalam kedua masalah tersebut. Menurutku, bahwa *khiyar* berlaku tiga hari sekalipun mengetahui unsur *tashriyah* tersebut, dimana *khiyar* tetap berlaku apabila

pembeli melihat suatu cacat berupa *tashriyah* itu setelah tiga hari yang sifatnya *Al Faur* (segera dilaksanakan).

Aku telah mengemukakan pendapat mengenai hal tersebut dari Al Jauri. Ibnu Al Mundzir, ketika diriwayatkan dari Asy-Syafi'i dan sekelompok ulama ahli hadits, bahwa mereka menetapkan *khiyar* tiga hari bagi pembelinya, dia berkata: Dalam madzhab sebagian ulama kelompok Madinah (*Madaniyyin*) ditemukan keterangan, "Pembeli boleh *khiyar* –ketika dia memperoleh bukti yang nyata bahwa hewan tersebut adalah hewan *musharrat*- dengan mengembalikannya."

Menurutku (As-Subki): Ini adalah pendapat Ibnu Abi Hurairah. Penulis *At-Tatimmah* telah menyampaikan pendapat hasil *takhrij*, dengan menyatakan bahwa apabila pembeli mengetahui unsur *tashriyah* tersebut, dia tidak lagi mempunyai hak *khiyar*. Dia juga telah menyampaikan dua pendapat yang berbeda dari ulama madzhab kami *(wajhaani)* dalam masalah; Apabila dia masih meragukan keberadaan *tashriyah* tersebut, atau orang yang informasinya tidak dapat dipercaya mengabarinya terkait *tashriyah* tersebut, hal ini juga untuk membuktikan kebenaran informasi tersebut ada pada dirinya.

Asy-Syaikh Abu Hamid ﷺ berkata: Apabila pembeli mengetahui unsur *tashriyah* tersebut, kemudian susu tidak berlangsung lama mengendap, justru pulih kembali seperti sebelum ada *tashriyah*, maka apakah dia boleh mengembalikannya? Di dalam jawaban masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pernyataan ini memberikan dugaan bahwa jika susu itu tetap mengendap seperti kondisi yang membuktikan adanya unsur *tashriyah* tersebut, maka dia tidak berhak mengembalikannya.

Perbedaan pendapat itu hanya sebatas pada masalah; apabila susu itu pulih kembali ke kondisi semula.

Perbedaan pendapat itu dikuatkan oleh keterangan bahwa mereka menyamakan masalah jual beli hewan *musharrat* itu dengan masalah; apabila seorang perempuan menikah dengan lelaki yang impoten setelah menikah dengan wanita lain, dengan harapan dia tidak impoten setelah menikah dengannya, maka jika keimpotenannya juga terbukti setelah menikah dengannya, maka perempuan tersebut berhak *khiyar*. Dimana tidak diragukan lagi bahwa jika terbukti dia tidak impoten setelah menikah dengannya, maka dia tidak mempunyai hak *khiyar* sama sekali.

Tetapi, perbedaan pendapat dalam masalah *musharrat* ini bersifat mutlak, sebab landasan hukum penetapan *khiyar* itu adalah bahwa *khiyar* itu adalah *khiyar syara'* yang berlaku berdasarkan hadits tersebut, dimana landasan hukum penetapan *khiyar* itu tidak terjadi perbedaan pendapat. Memang benar adanya, tidak terjadi perbedaan pendapat, tetapi mungkin saja ditafsirkan: Apabila kami menetapkan *khiyar* tersebut adalah *khiyar syara'*, maka *khiyar* itu berlaku ketika dalam kondisi mengetahui unsur *tashriyah* tersebut, baik susu itu mengendap cukup lama atau tidak.

Apabila kami menetapkannya sebagai *khiyar* karena cacat, maka dalam maslah ini terjadi perbedaan pendapat sebagaimana yang diperlihatkan oleh pernyataan Abu Hamid, dimana ini sesuai dengan landasan hukum yang telah dia sebutkan, yaitu menganalogikan hukum tersebut dengan masalah lelaki yang impoten.

Di dalam *Al Ibanah* dan *Al Wasith* ditemukan kesepakatan dalam lingkup madzhab Asy-Syafi'i, bahwa apabila unsur *tashriyah*

itu diketahui setelah lewat tiga hari, maka *khiyar* tersebut sifatnya harus segera dilakukan, dan apabila sebelum lewat tiga hari, maka ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Dari perjelasan ini, terkadang dibuat kesimpulan bahwa: "*Khiyar* menurut salah satu dari kedua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, masanya diperpanjang sampai tiga hari dan apabila pembeli melihat unsur *tashriyah* itu setelah tiga hari, maka *khiyar* itu sifatnya harus segera dilakukan."

Kesimpulan ini merupakan hasil ijtihadku yang telah aku (As-Subki) kemukakan, namun aku tidak mengetahui siapakah ulama madzhab kami yang menyampaikan pendapat demikian.

Tuntutan yang dikehendaki pernyataan Al Faurani yang telah disebutkan itu memperkuat kesimpulan tersebut sebagai pegangan dalam masalah penetapan *khiyar*, karena dia tidak pernah meriwayatkan dari orang tertentu bahwa dia pernah menyampaikan kesimpulan hukum *khiyar* tersebut. Tetapi aku hanya berpedoman pada pendapat Al Faurani setelah tiga hari, berpedoman juga pada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i sebelum tiga hari. Dimana pendapat Al Faurani yang lebih pertama urutannya dalam bagian masalah tersebut adalah yang sebaliknya.

Hanya saja Al Faurani memiliki pendapat lain mengenai hal itu, sehingga pendapatnya sesuai dengan pendapat hasil ijtihadku. Dimana pendapatnya bisa saja diungkapkan dengan: Tidak ada hajat untuk memindahkan jawaban masalah tersebut dari jawaban masalah lain, bahkan pernyataan Al Faurani sendiri sudah cukup dalam menetapkan pendapat dalam lingkup madzhab Asy-Syafi'i ini, mengenai kesepakatan *khiyar* yang harus segera dilakukan setelah tiga hari, dan pertentangan pendapat sebelum tiga hari.

Berawal dari pernyataan Al Faurani itulah, pendapat hasil ijtihad itu (*Al Mukhtar*) di-*takhrij*. Dalam pendapat hasil ijtihad itu, ada dua jawaban yang berbeda.

Pertama, pembeli berhak *khiyar* karena ditemukan unsur menyembunyikan cacat barang dari pembeli (*Tadlis*).

Kedua: tidak (pembeli tidak berhak *khiyar*). Karena tidak ditemukan adanya kerugian.

Cabang: Apabila kita berpegangan bahwa *khiyar tashriyah* itu masanya diperpanjang sampai tiga hari, maka apakah memulainya sejak masa akad jual beli berlangsung atau sejak perpisahan meninggalkan majlis akad? Dalam menjawab masalah ini, terdapat dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i seperti dalam soal *khiyar syarat*.

Inilah pendapat Ar-Rafi'i ﷺ, keluarnya pendapat ini dikarenakan dia mengikuti Asy-Syaikh Abu Muhammad dan penulis *At-Tatimmah*. Menurut pendapat yang lebih *shahih* dari kedua pendapat tentang *khiyar* syarat diakalangan madzhab kami adalah, bahwa *khiyar* dimulai sejak akad jual beli berlangsung.

Al Jauri dalam masalah memulai waktu *khiyar tashriyah* ini berkata: Pendapat yang lebih *shahih* menurut ulama madzhab kami adalah, bahwa awal waktu tiga hari dimulai sejak perpisahan meninggalkan majlis akad. Dia berargumentasi: Karena perpisahan itu memberikan keabsahan kepadanya untuk segera melakukan pemerahan susu dan lain sebagainya, sedangkan sebelum perpisahan dan meninggalkan majlis akad, dia dilarang untuk melakukan tindakan apapun. *Khiyar majlis* berlaku bagi mereka berdua. Apabila mereka berdua (penjual dan pembeli) telah

berpisah, maka hak *khiyar* penjual telah hilang, dimana *khiyar* tiga hari mulai berlaku bagi pembeli.

Dalam *Al Mujarrad min Ta'liq Abi Hamid* disebutkan, bahwa permulaan tiga hari masa *khiyar*, menurut madzhab Al Marwazi, adalah perpisahan (meninggalkan majlis akad), sedang menurut madzhab Ibnu Abi Hurairah, di sini ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Cabang: Jika *khiyar* tiga hari disyaratkan bagi penjual dalam hewan *musharrat* (hewan yang tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya itu mengendap [mengumpul] di kantong susunya). Al Jauri berkata: Tidak boleh, karena *khiyar* tiga hari tersebut mencegah pembeli untuk melakukan pemerahan susu dan seluruh tindakan lainnya.

Meninggalkan pemerahan susu dan tindakan yang lain yang berhubungan dengan kambing akan mendatangkan akibat yaitu menyakiti kambing. Demikian Al Jauri menyampaikan argumennya. Aku telah mengetahui argumen tersebut dalam kitabnya. Ibnu Ar-Rif'ah telah mengutipnya, dimana dia tidak memberi komentar apapun tentang argumen tersebut.

Kamu mungkin bertanya: Mengapa tidak boleh memerah susu tersebut, padahal melakukan tindakan apapun diperbolehkan bagi orang yang masih memiliki hak kepemilikan? Apabila dihukumi bahwa kepemilikan kambing itu masih ada pada penjual, maka dia boleh memerahnya. Jika tidak, maka pembeli boleh memerahnya. Dengan cara demikian, maka tindakan yang menyakiti kambing itu tidak terjadi. Menurut pendapat kami: Memang benar, hal yang menyakiti kambing itu tidak terjadi, akan tetapi hal itu dapat mendatangkan perkara yang dilarang, bahwa

kepemilikan itu tetap ada pada penjual selama masa *khiyar* berlangsung. karena susu yang baru keluar mengikuti kepemilikannya. sekalipun akad telah sempurna, ini menurut pendapat yang lebih *shahih* di kalangan ulama madzhab kami. Sedangkan susu yang ditemukan ketika akad berlangsung, menjadi milik pembeli, karena susu itu termasuk dalam akad jual beli, dimana percampuran (antara susu yang ada saat jual beli dan setelahnya) nya adalah hal yang dimaklumi.

Jika *khiyar* tiga hari itu disyaratkan pada penjual dan dihukumi bahwa kepemilikan susu yang baru keluar tetap menjadi milik penjual, maka tentunya percampuran yang dikawatirkan ini terjadi, sehingga mendatangkan batalnya jual beli.

Berbeda dengan *khiyar majlis*. Karena masa *khiyar majlis* pada umumnya relatif singkat. Di samping itu, pendapat yang menyatakan bahwa kepemilikan obyek jual beli tetap ada pada penjual selama berlangsungnya *khiyar majlis* itu lemah. Berbeda dengan *khiyar syarat*, apabila *khiyar syarat* itu hanya diperuntukkan bagi penjual.

Menurut satu pendapat: Bahwa argumen yang disampaikan oleh Al Jauri itu, merupakan pendapat yang *shahih* dari ulama madzhab Asy-Syafi'i. Tindakan yang berhubungan langsung dengan obyek jual beli atau paling tidak, dengan bagian yang tak terpisahkan dari obyek jual beli; Apabila kita menghukumi bahwa kepemilikan obyek jual beli itu tetap ada pada penjual, maka hal itu menjadi tercegah. Sekalipun andai kata dia melakukan tindakan terkait obyek jual beli itu dianggap legal, sebagaimana pendapat yang telah disebutkan oleh sebagian ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam sebagian tindakan terkait obyek jual beli.

Sedangkan terkait dengan kehalalan melakukan tindakan terkait obyek jual beli, mereka tidak pernah menyebutkannya. Apabila larangan melakukan tindakan terkait obyek jual beli itu tetap berlaku, tentunya argumen yang telah disampaikan oleh Al Jauri menjadi terbukti, sebab melakukan tindakan terkait obyek jual beli misalnya dengan melakukan pemerahan susu, adalah tindakan yang berhubungan langsung dengan obyek jual beli. Apabila kita menyatakan haram melakukan tindakan tersebut, maka hal itu dapat mendatangkan akibat yaitu menyakiti kambing, seperti argumen yang telah disampaikan oleh Al Jauri. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Jika *khiyar* tiga hari itu disyaratkan hanya berlaku bagi pembeli. Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Pendapat yang lebih mendekati *qiyas* adalah, permulaan tiga hari untuk melakukan tindakan pemerahan susu itu dimulai sejak habisnya masa *khiyar syarat* yang diperuntukkan bagi pembeli. Apabila kita mengatakan ketika tidak adanya *khiyar syarat*, maka permulaan tiga hari itu dimulai sejak habisnya masa *khiyar majlis.* Untuk mengantisipasi terjadinya pengumpulan dua hal yang sama jenis, sama seperti batas akhir waktu *khiyar* tiga hari tersebut. Menurut kami: Permulaan *khiyar syarat* itu dimulai sejak terjadinya perpisahan.

Menurutku (As-Subki): Pernyataan Ibnu Ar-Rif'ah ini sangat jauh dari kebenaran. Karena *tashriyah* itu hanya bisa dibuktikan kebenarannya pada tiga hari pertama. Penetapan tiga hari berikutnya tidak memiliki alasan apapun. Lebih tepatnya untuk menanggapi pendapat ini, kami katakan: Bahwa syarat *khiyar* bagi pembeli itu tidak perlu sama sekali, karena *khiyar* bagi pembeli itu merupakan hal yang berlaku berdasarkan *syara'*, sehingga syarat

khiyar itu sama seperti jika disyaratkan *khiyar majlis*, karena syarat *khiyar* itu adalah sesuatu yang tidak memiliki faedah. *Wallahu a'lam.*

Apabila pernyataan Ibnu Ar-Rif'ah itu benar, maka masalah ini termasuk sejumlah yang di dalamnya mengandung penetapan *khiyar majlis.* Tidak mengandung penetapan *khiyar syarat* yang hanya bagi penjual saja dan tidak pula bagi pembeli saja.

Adapun syarat *khiyar* bagi keduanya, ada kemungkinan juga tidak diperbolehkan, dengan mempertimbangkan pendapat yang telah disampaikan oleh Al Jauri dan pendapat yang telah aku (As-Subki) sampaikan. Dimana ada kemungkinan juga syarat *khiyar* itu diperbolehkan, namun tidak menghalangi tindakan memerah susu, karena pada dasarnya, akad jual beli itu tetap berlangsung. Berawal dari ketentuan itulah, mereka berdua tetap memiliki *khiyar* syarat.

Dalam deskripsi yang telah disebutkan oleh Al Jauri, masih perlu dikaji kembali, khususnya dalam masalah; apabila *khiyar* bagi pembeli itu berlaku berdasarkan *syara'* karena mempertimbangkan unsur *tashriyah.* Apabila kita membenarkan penentuan syarat *khiyar* itu bersamaan dengan adanya *tashriyah* bagi penjual, lantas apakah *khiyar* itu berlaku bagi penjual dan pembeli berdasarkan kedua perkara ini (berdasarkan *syara'* dan syarat), seperti berlakunya *khiyar* dengan syarat, sehingga kepemilikannya tersebut tidak memiliki kepastian hukum saat berlakunya *khiyar* bagi mereka berdua, ataukah tidak? *Khiyar* tidak berlaku bagi mereka berdua, karena faktor pemberlakuan *khiyar* itu berbeda. Itulah kesimpulan yang nampak dari pernyataan tersebut. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Apabila seseorang membelinya dalam kondisi *musharrat* (hewan yang tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya itu mengendap [mengumpul] di kantong susunya), dimana dia tidak pernah mengetahui kondisi hewan tersebut, hingga susunya mencapai ambang batas yang menunjukkan adanya unsur *tashriyah*, dimana hal itu telah menjadi adat akibat perubahan tempat penggembalaan, maka dalam jawaban masalah tersebut, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i:

Pertama: Pembeli berhak *khiyar* karena ada unsur *tadlis*.

Kedua: Tidak. Karena tidak ada kerugian apapun. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Jawaban pertama adalah pendapat yang lebih *shahih* di kalangan ulama madzhab kami.

Menurutku (As-Subki): Ini berdasarkan pendapatnya yang menyatakan bahwa *khiyar tashriyah* itu adalah *khiyar* sebab adanya cacat. Mereka menyamakan kedua pendapat ini dengan dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam kasus; apabila cacat yang terdahulu tidak pernah diketahui kecuali setelah cacat itu hilang dan juga dengan kedua pendapat Asy-Syafi'i (*Qaulaani*) dalam kasus; apabila budak perempuan yang berada di bawah suami seorang budak laki-laki dimerdekakan, dimana budak laki-laki itu tidak pernah mengetahui kemerdekaan budak perempuan tersebut hingga suami itu merdeka.

Di dalam *Ta'liq Salim* dari Abu Hamid, Asy-Syaikh Abu Hamid berkata: Adapun kedua pendapat Asy-Syafi'i yang berbeda itu, sesuai dengan komentar yang telah dia sampaikan. Demikian juga masalah cacat tersebut. Adapun masalah ini, aku tidak mengetahui alasan penetapan *khiyar* tersebut, karena penyusutan susu tersebut bukanlah cacat yang terkandung dalam obyek inti

jual beli, tetapi *khiyar* itu ditetapkan karena pengumpulan susu tersebut, dimana pengumpulan susu itu tetap terus berlangsung pada obyek inti jual beli tersebut.

Menurutku (As-Subki): Perkara yang sebenarnya tidaklah demikian. Bahkan penetapan *khiyar* itu memiliki alasan yang jelas, karena perkara-perkara yang baru datang ini berlawanan dengan watak aslinya, yang tidak diyakini akan terus berlangsung demikian.

Berbeda dengan susu yang telah menjadi adat yang dihasilkan secara alami. Di antara perkara yang dapat dipastikan adalah, bahwa pembahasan dalam cabang masalah ini; apabila kita menetapkan bolehnya pengembalian, itu termasuk dalam kategori cacat.

Adapun orang yang menetapkan *khiyar* tersebut berdasarkan *syara'*, dimana unsur *tashriyah* itu dapat dibuktikan kebenarannya dalam jangka waktu tiga hari, tidak samar lagi bahwa pembeli boleh mengembalikan obyek jual beli tersebut.

Al Jurjani menyusun kedua jawaban yang berbeda ini berdasarkan pertanyaan; Apakah *khiyar tashriyah* itu adalah *khiyar* karena perubahan obyek jual beli (*Khilf*) atau *khiyar* karena adanya cacat?

Apabila kita meletakkannya sebagai *khiyar* karena perubahan obyek jual beli, maka *khiyar* tersebut tidak diberlakukan dalam masalah ini, karena penjual tidak pernah menyalahi janji.

Apabila kita meletakkannya sebagai *khiyar* sebab adanya cacat, maka jawabannya seharusnya dibangun berdasarkan asal masalah; apabila seseorang membeli barang dimana pada barang itu ditemukan adanya cacat, dia tidak pernah mengetahui cacat itu

kecuali setelah cacat itu hilang, lantas apakah *khiyar* berlaku bagi pembeli?

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila pembeli memilih mengembalikan *musharrat* (hewan yang tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya itu mengendap [mengumpul] di kantong susunya), maka dia harus mengembalikan berikut pengganti susu yang telah diambilnya.

Riwayat mengenai pengganti susu tersebut beragam. Abu Hurairah meriwayatkan, صَاعًا مِنْ تَمْرٍ "Satu sha' kurma", dan Ibnu Umar meriwayatkan, مِثْلَ أَوْ مِثْلَيْ لَبَنِهَا قَمْحًا "Ukuran yang sama atau dua kali lipat dari susunya berupa gandum."

Ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai pengganti susu *musharrat*. Abu Al Abbas Ibnu Suraij berkata: pembeli harus mengembalikan pengganti susu hewan *musharrat* di setiap negeri berupa makanan pokok yang umum dikonsumsi. Dan dia menafsirkan hadits Abu Hurairah bagi orang yang makanan pokok di negerinya berupa kurma, dan hadits Ibnu Umar bagi orang yang makanan pokok di negerinya berupa gandum.

Sebagaimana Nabi telah bersabda dalam soal zakat fitrah, صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ "*Satu sha' kurma atau satu sha' gandum merah.*" Maksud kurma di situ

adalah bagi orang yang makanan pokoknya berupa kurma, dan gandum merah bagi orang yang makanan pokoknya berupa gandum merah.

Abu Ishaq berkata: Yang wajib adalah satu *sha'* kurma. Hal ini sesuai dengan redaksi hadits Abu Hurairah. Hadits Ibnu Umar ditafsirkan demikian, apabila ukuran yang sama sebagai pengganti susu *musharrat*, yang berupa gandum itu harganya lebih tinggi daripada satu *sha'* kurma, sehingga dia memberikan kelebihannya secara sukarela.

Penjelasan:

Riwayat Abu Hurairah dan Ibnu Umar, telah dikemukakan penjelasannya terdahulu. Sedang jalur periwayatan yang menuju Ibnu Umar, sanadnya tidak kuat.

Hukum: Seorang pembeli hewan *musharrat*, adakalanya memilih menahannya, dan adakalanya memilih mengembalikan hewan *musharrat* tersebut.

Apabila dia memilih mengembalikan hewan *musharrat* tersebut, maka adakalanya sebelum dilakukan pemerahan susu dan adakalanya setelahnya. Apabila setelahnya, maka adakalanya mengembalikan hewan *musharrat* serta susu itu masih ada, dan adakalanya setelah susu itu habis. Inilah keempat kondisi dimana Asy-Syirazi tidak mengomentari dua kondisi yang disebutkan pertama, karena persoalan kedua kondisi tersebut mudah dipahami. Asy-Syirazi hanya menyebutkan dua kondisi yang disebutkan terakhir, dimana salah satunya dimuat dalam penggalan

pasal ini, sedangkan kondisi yang lainnya dimuat dalam penggalan yang akan disampaikan dalam pernyataannya, *Insya Allah.*

Kami hendak menyebutkan tiga kondisi tersebut, dimana kami lebih dahulu akan membahas sejumlah kasus yang telah dirinci oleh Asy-Syirazi, yaitu masalah apabila pembeli hendak mengembalikan hewan *musharrat.*

Deskripsi masalahnya adalah: Jika pengembalian hewan *musharrat* itu setelah dilakukan pemerahan, dimana susu itu telah rusak. Ulama madzhab kami sepakat menghukumi bolehnya pengembalian hewan *musharrat* dan mengembalikan pengganti susu *musharrat.* Kasus pengembalian hewan *musharrat* itu tidak di-*takhrij* berdasarkan perbedaan pendapat yang terjadi dalam pemisahan akad, karena rusaknya sebagian obyek jual beli, yaitu susu hewan *musharrat* tersebut. Hal ini karena mengikuti sejumlah hadits yang menjelaskan tentang bab ini.

Hanya saja menurut pendapatku (As-Subki), susu *musharrat* itu tidak dapat ditukar dengan porsi dari harga pembelian barang tersebut. Penjelasan mengenai pengutipan pendapat ini akan disampaikan dalam pembahasan kondisi ketiga.

Sepengetahuanku, tidak ada seorangpun yang menyampaikan *khilaf* ulama terkait bolehnya pengembalian hewan *musharrat* tersebut, kecuali Ibnu Abi Ad-Dam. Karena dia berkata: Dalam masalah mengembalikan hewan *musharrat* ini, ada pendapat lain yang telah disampaikan oleh Al Imam Haramain, yaitu bahwa apabila pembeli telah memerah susu *musharrat* tersebut, lalu susu itu rusak, maka dia tercegah mengembalikan kambing yang *musharrat* tersebut, dengan di-*qiyas*-kan pada pengembalian nilai seorang budak, setelah ada bagian lain yang

rusak. Namun pendapat ini sama sekali tidak benar dengan adanya hadits tersebut.

Menurutku (As-Subki): Pendapat ini, sepengetahuanku tidak pernah dimuat dalam *An-Nihayah*. Mungkin pendapat ini serupa dengan pendapat yang akan kami sebutkan dalam pembahasan kondisi yang ketiga, yaitu apabila pembeli mengembalikan hewan karena adanya cacat selain *tashriyah*. Al Imam Haramain telah menyampaikan pendapat tersebut dalam *An-Nihayah*, sedangkan dalam masalah ini (masalah apabila pembeli hendak mengembalikan hewan *musharrat*), dia tidak pernah menyampaikan pendapat tersebut.

Kemudian ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai pengganti susu *musharrat* yang digabungkan ke dalam *musharrat*, maksudnya adalah, mengembalikan jenis dan kadar pengganti susu *musharrat*, karena keragaman hadits yang menyebutkan hal tersebut.

Adapun jenis pengganti susu *musharrat*, maksudnya adalah, jenis pengganti yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi, dalam hal jenis pengganti susu *musharrat* ini, dimana Asy-Syirazi telah menyampaikan dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i (*Wajahaani*).

Pendapat pertama dari kedua pendapat itu, Asy-Syaikh Abu Hamid menisbatkannya ke dalam masalah yang menjadi catatan Salim, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib kepada Ibnu Suraij, sebagaimana Asy-Syirazi ﵀ telah menisbatkannya. Menurutnya: Pengganti susu *musharrat* yang wajib di setiap negeri adalah, makanan pokok yang paling umum dikonsumsi. Al Mawardi menisbatkannya kepada Abi Sa'id Al Isthakhri. Dimana Ar-Ruyani menisbatkannya kepada mereka berdua.

Asy-Syasyi dalam *Al Hilyah* berkata: Pendapat tersebut adalah *qiyas*. Al Mahamili dan Asy-Syaikh Abu Hamid dalam *Ta'liq Al Bandaniji* darinya menisbatkan perkataan ini kepada Ibnu Abi Hurairah, dimana ini merupakan pendapat yang *gharib* (tidak masyhur).

Al Jauri, ketika membahas masalah budak perempuan, dia menisbatkan perkataan ini kepada Ibnu Salamah. Al Jauri berkata: Ibnu Suraij dan Ibnu Salamah menetapkan pembeli boleh mengembalikan hewan *musharrat* dengan disertai satu *sha'* berupa makanan pokok yang lebih mendekati makanan pokok suatu negeri.

Apabila kesemua pernyataan yang diriwayatkan ini benar, maka totalnya ada empat yang menyatakan pendapat ini. Kesimpulan yang nampak dari pernyataan para pengutip itu adalah tidak boleh. Dimana menurut pendapat ini, pengembalian pengganti susu *musharrat* berupa kurma, jika bukan makanan pokok yang paling umum dikonsumsi, atau hukumnya sebagaimana jika seseorang beralih ke kurma dari makanan pokok yang wajib dalam zakat fitrah.

Di dalam pengganti susu *musharrat* ini terjadi perbedaan pendapat. Al Jauri meletakkan posisi perbedaan pendapat itu dalam masalah; apabila harganya telah diketahui, dia menyampaikan dua pendapat Asy-Syafi'i (*Qaulaani*) dalam masalah pengganti susu *musharrat* ini.

Pertama: Makanan pokok suatu negeri yang paling umum dikonsumsi menjadi bahan pertimbangan.

Kedua: Pengganti susu *musharrat* tidak boleh kecuali berupa kurma.

Penulis *At-Tatimmah* berkata: Pendapat *madzhab* di kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i adalah, tidak adanya *khilaf* ulama. Jika seseorang mengembalikan pengganti susu *musharrat* berupa kurma, hukumnya diperbolehkan dan jika seseorang mengembalikan makanan lain pengganti kurma, seperti gandum putih dan gandum merah (jelai), dalam masalah ini ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i *(wajhaani)*.

Pertama, pembeli wajib mengembalikan pengganti setara harga susu dan penjual tidak wajib menerima selain pengganti setara harga susu tersebut.

Kedua, pembeli boleh mengembalikan penggantinya sebanyak satu *sha'* berupa makanan pokoknya.

Kedua kelompok pengganti susu *musharrat* ini bertentangan dengan kesimpulan yang nampak dari pernyataan mutlak para ulama yang disebutkan pertama. Pernyataan Ar-Rafi'i sesuai dengan pernyataan penulis *At-Tatimmah*, karena deskripsi pernyataannya menyatakan bahwa pembeli mengembalikan pengganti susu hewan *musharrat* berupa kurma. Kemudian dia menyampaikan perbedaan pendapat dalam hal menentukan kurma sebagai pengganti susu *musharrat* dan juga menggantikannya dengan makanan yang lain.

Yang dimaksud tidak boleh di sini adalah penjual tidak boleh dipaksa agar menerimanya. Adapun saat pengganti susu *musharrat* diberikan atas dasar suka sama suka, maka hukumnya *Insya Allah Ta'ala* akan disampaikan.

Apabila kamu menggabungkan pendapat yang telah disampaikan oleh Al Jauri dan penulis *At-Tatimmah* berikut tuntutan pernyataan mayoritas ulama, maka dalam pengembalian

makanan pokok yang lebih umum dikonsumsi di suatu negeri, kamu memiliki tiga kesimpulan pendapat yang berbeda.

Pertama: Mengembalikan makanan pokok yang lebih umum dikonsumsi di suatu negeri adalah hal yang wajib.

Kedua: Mengembalikan makanan pokok yang lebih umum dikonsumsi di suatu negeri adalah hal yang boleh. Yaitu tuntutan yang dikehendaki pernyataan Ar-Rafi'i dan penulis *At-Tahdzib*.

Ketiga: Dilakukan pemilahan antara apakah kurma itu ditemukan, sehingga tidak boleh mengembalikan pengganti susu *musharrat* selain kurma, atau tidak ditemukan, maka boleh mengembalikan pengganti susu *musharrat* selain kurma. Jika demikian adanya, maka itulah pengganti susu *musharrat* yang wajib.

Ada kemungkinan, ketiga pendapat ini adalah tiga pendapat yang ditegaskan dari sejumlah pendapat yang berbeda. Dimana juga ada kemungkinan, bahwa ketiga pendapat ini adalah perbedaan pendapat dalam menegaskan sebuah pendapat.

Adapun pendapat yang diriwayatkan dari sebagian ulama madzhab kami seperti Ibnu Suraij dan juga dari Asy-Syafi'i, sebagaimana tuntutan pernyataan Al Jauri yang secara mutlak menyebutkan dua pendapat Asy-Syafi'i tersebut.

Secara global, kamu boleh berpegang pada pernyataan Al Jauri, yang secara mutlak menyatakan kedua pendapat yang berbeda itu, dalam menyampaikan *khilaf* ulama yang terjadi berdasarkan ketiga pendapat ini, namun seluruh pendapat ini lemah. Pendapat *shahih* ulama madzhab kami adalah yang menyatakan sebaliknya, seperti keterangan yang akan disampaikan, *Insya Allah*.

Para ulama telah meriwayatkan dari Ibnu Suraij, bahwa dia meletakkkan perbedaan redaksi hadits tersebut pada pengganti susu *musharrat* berupa makanan pokok yang lebih umum dikonsumsi di suatu negeri.

Nabi ﷺ menyampaikan redaksi pengganti susu *musharrat* itu secara beragam, sebab beliau bersabda: صَاعًا مِنْ تَمْرٍ بِالْمَدِينَةِ "*Satu sha' kurma di Madinah,*" karena yang makanan pokok lebih umum dikonsumsi di Madinah adalah kurma. Sedangkan gandum di Madinah adalah makanan langka.

Nabi bersabda: صَاعًا مِنْ طَعَامٍ لاَ سَمْرَاءَ "*Satu sha' makanan bukan gandum,*" jikalau makanan pokok yang lebih umum dikonsumsi adalah jelai, jagung atau beras.

Nabi bersabda: مِثْلَ لَبَنِهَا قَمْحًا "*Ukuran yang sama dengan susu musharrat berupa gandum*" maksudnya adalah, satu *sha'*, karena umumnya satu *sha'* itu setara dengan susu yang tersimpan dalam kantong susu. Yang dimaksud setara dengan susu itu adalah susu dimana gandum tersebut adalah makanan pokok yang lebih umum dikonsumsi di negerinya.

Selain ketiga pendapat ini kecuali pendapat yang menentukan pengganti susu *musharrat* harus berupa kurma, yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi رحمه الله, ada pendapat keempat. Yaitu pembeli boleh mengembalikan pengganti susu *musharrat* sebanyak satu *sha'* berupa makanan apapun yang dikehendaki dan dapat dipakai zakat fitrah, seperti kurma, gandum, jelai, atau anggur. Pengembalian pengganti susu *musharrat* sebanyak satu *sha'* berupa makanan itu, sifatnya bebas memilih. Al Mawardi telah meriwayatkannya dari Ibnu Abi Hurairah. Telah dikemukakan

riwayat pendapat yang pertama, yang telah diriwayatkan oleh Al Mahamili dari Ibnu Abi Hurairah. *Wallahu a'lam.*

Al Mawardi, setelah menyampaikan pendapat ini, berkata: Sabda Nabi: مِثْلَيْ لَبَنِهَا قَمْحًا "*Dua kali lipat ukuran yang setara dengan susu musharrat berupa gandum,*" pada umumnya, kadar susu itu jumlahnya setara satu *sha'*, sebab umumnya dalam kambing domba sekali perahan itu setara dengan setengah *sha'*. Maksudnya kebimbangan yang terjadi dalam riwayat mengenai jumlah pengganti susu *musharrat* itu bergantung pada pembagiannya menjadi beragam jenis; Setara dengan susunya jika susunya banyak dan setara dengan kadar susunya jika hewannya besar kira-kira satu sha', atau dua kali lipat ukuran yang setara dengan susunya, apabila susunya sedikit. Itulah yang umum terjadi pada sejumlah kambing di sejumlah negeri mereka.

Di antara ulama yang berpedoman pada pendapat ini adalah Abu Bakar Ahmad bin Isma'il Al Isma'ili. Karena dia dalam kitabnya yang berjudul *Al Mustakhraj Alaa Shahih Al Bukhari*, berkata: Dalam sabda Nabi: صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ لاَ سَمْرَاءَ "*Satu sha' kurma bukan gandum,*" tersimpan dalil yang menegaskan bahwa makna implisit dari kata itulah yang dimaksud, bukan menyingkat perkataan, sebab kurma adalah nama jenis makanan yang terkenal.

Sabda Nabi: سَمْرَاءَ "*Samraa'a*" (gandum), jika jenis makanan kurma itu yang dimaksud, maka sabda Nabi: لاَ سَمْرَاءَ (bukan gandum) tidak memiliki makna apapun. Jadi, terbukti bahwa makna kata tersebut adalah kurma, dimana makanan pengganti kurma tidak disebut dengan "*samraa'*."

Menurutku (As-Subki): Belum tentu demikian. Huruf "Laa" tidak berfaedah menentukan jenis tertentu dalam mengeluarkan hal itu dari jenisnya, tetapi "Laa" di sini adalah huruf *Athaf* (kata penghubung) seperti huruf "laa" dalam ucapanmu: "Telah datang kepadaku seorang lelaki bukan seorang perempuan." Dimana faedah "Laa" dalam hadits tersebut adalah menafikan dugaan bahwa *samraa* ` (gandum) dianggap mencukupi sebagai pengganti susu *musharrat*.

Keempat pendapat yang berbeda ini memiliki keterkaitan dalam hal; bahwa kurma bukanlah makanan yang ditentukan, tetapi selain kurma dapat menggantikan posisinya.

Mereka yang berpendapat selain kurma dapat menggantikan posisinya, membatasi selain kurma itu hanya pada jenis-jenis makanan pokok, seperti makanan pokok yang dipakai zakat fitrah.

Justru perbedaan pendapat dalam kasus jenis pengganti susu *musharrat* ini adalah, terletak pada masalah boleh memilih atau dalam mempertimbangkan makanan pokok yang lebih umum dikonsumsi di suatu negeri. Inilah pendapat yang *shahih* berdasarkan argumen tidak adanya kurma.

Al Imam Haramain berkata: Akan tetapi dalam masalah jenis pengganti susu *musharrat* ini, kami tidak sampai melebar hingga susu kental (keju). Berbeda dengan makanan pokok yang dipakai zakat fitrah, sesuai dengan hadits tersebut.

Pendapat yang telah disampaikan oleh Al Imam Haramain ini, tidak ada bedanya dengan pendapat yang telah dikemukakan dari Al Mawardi dalam menukil pernyataan bebas memilih.

Pernayataan Asy-Syirazi: "Selain kurma, yang dapat menggantikan posisi kurma itu hanya berlaku dalam jenis-jenis makanan pokok yang dipakai zakat fitrah," sekalipun jawaban yang dikutip dalam pernyataan Al Isthakhri bersifat mutlak.

Selain keempat pendapat yang berbeda berdasarkan pendapat Asy-Syafi'i yang menyatakan bahwa kurma itu bukanlah jenis makanan pokok yang ditentukan sebagai pengganti susu *musharrat*, ada pendapat kelima dari pendapat yang diceritakan dari Asy-Syaikh Abu Muhammad. Namun dalam penjelasan dari Asy-Syaikh Abu Muhammad itu terjadi *khilaf* ulama.

(Putranya yaitu Al Imam Haramain berkata) dan dia orang yang paling mengetahui penjelasan yang dikehendaki dengan pendapatnya: Guruku telah menyebutkan metode yang tidak terkenal, serta melebihi pendapat yang telah disebutkan oleh ulama madzhab kami dalam sejumlah metode mereka, karena dia berkata: Di antara ulama madzhab kami, ada yang berpendapat: Ketentuan pengganti susu *musharrat* ini berlaku sesuai dengan dalil *qiyas* dalam sejumlah barang tanggungan. Jadi, apabila barangnya masih tetap utuh dan tidak mengalami perubahan, maka penjual harus mengembalikan susu tersebut dan dia tidak wajib mengembalikan pengganti selain susu *musharrat*. Namun apabila susu *musharrat* itu telah mengalami perubahan, maka dia wajib mengembalikan pengganti susu *musharrat* yang sama (sejenis), karena susu itu termasuk makanan yang memiliki kesamaan jenis. Apabila jenis yang sama tidak ditemukan, maka dikembalikan pada harganya. Penulis *At-Taqrib* telah memberikan isyarat pendapat ini, namun dia tidak pernah menyatakan secara tegas dan lugas.

Menurutku (As-Subki): Ini adalah kesalahan yang fatal, yang juga meninggalkan madzhab Asy-Syafi'i ﷺ, bahkan menyimpang

jauh dari landasan madzhab Asy-Syafi'i. Madzhab Asy-Syafi'i dalam masalah *musharrat* adalah, membatalkan pendapat tersebut.

Tidak ada yang tersisa kecuali soal *khiyar*, apabila kita berpegang pada hadits tersebut dalam soal *khiyar* ini, maka jawaban dari pihak yang berlawanan mudah dipahami yaitu dengan meletakkan hadits tersebut sesuai dengan syarat kelangkaan barang sejenis, serta menguatkan syarat tersebut dengan unsur *Tahfiil* (Tidak memerah susu agar susu itu mengumpul di dalam kantong susu).

Maka, jika demikian adanya, pendapat tersebut tertolak, serta tidak termasuk dari pendapat madzhab Asy-Syafi'i, juga tidak kembali menjadi rujukan madzhab Asy-Syafi'i. Inilah pernyataan yang telah disebutkan oleh Al Imam Haramain, dimana dia adalah orang yang paling mengerti penjelasan yang dikehendaki oleh orang tuanya. Sedang dalam masalah, bahwa pernyataan ini lemah, adalah seperti keterangan yang telah disebutkan Al Imam Haramain. Ini dikarenakan pendapat tersebut berlawanan dengan hadits dan madzhab Asy-Syafi'i.

Dapat dipastikan, bahwa kurma bukanlah jenis pengganti susu *musharrat* yang wajib sama sekali. Di saat susu itu mengalami kerusakan, maka pengganti susu *musharrat* yang wajib adalah mengembalikan makanan yang sama (sejenis). Ar-Rafi'i ﷺ memulai pernyataannya dengan menyatakan bahwa pembeli harus mengembalikan kurma, kemudian baru dia segera meletakkan apa yang telah disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Muhammad ﷺ, bahwa jenis makanan yang lain dapat menggantikan posisi kurma, bahkan seandainya pembeli beralih ke susu yang sama (sejenis) atau ke harga susu tersebut, di saat susu yang sama itu langka, maka penjual boleh dipaksa agar menerima pengembalian

tersebut, karena mempertimbangkan seluruh jenis barang yang dirusak.

Dalam pernyataan Ar-Rafi'i ini, tersimpan interpretasi pernyataan Asy-Syaikh Abu Muhammad ﷺ. Pernyataan yang telah disebutkan oleh Asy-Syaikh Abu Muhammad, "Pembeli harus mengembalikan pengganti susu *musharrat* berupa kurma, jika dia menghendaki," dimana pengembalian pengganti susu *musharrat* berupa kurma itu bukanlah hal yang wajib baginya.

Pernyataan Asy-Syaikh Abu Muhammad itu relevan dengan keterangan yang akan disampaikan dalam pembahasan dan dalam Pasal ini, yaitu penjual boleh dipaksa –menurut satu pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i- agar menerima pengembalian susu hewan *musharrat* tersebut, jika masih tetap utuh.

Ibnu Ar-Rif'ah lebih cenderung memegangi interpretasi ini. Dia berkata: Pernyataan Asy-Syaikh Abu Muhammad ﷺ dalam *As-Silsilah* relevan dengan interpretasi ini. Namun interpretasi ini tertolak oleh kesimpulan pendapat yang diriwayatkan oleh Al Imam Haramain dari Asy-Syaikh Abu Muhammad.

Perkataan Asy-Syaikh Abu Muhammad: "Bahwa ketentuan pengganti susu *musharrat* ini berlaku sesuai dengan dalil *qiyas* tentang beragam jenis barang tanggungan." Juga demikian, karena pendapat ulama madzhab kami yang akan disampaikan dalam pernyataan Asy-Syirazi ﷺ hanya diberlakukan dalam kondisi, tetap utuhnya susu hewan *musharrat* tersebut.

Al Imam Haramain –sekalipun pernyataannya bersumber dari Asy-Syaikh Abu Muhammad juga seputar kondisi tetap utuhnya susu hewan *musharrat* tersebut- tetapi perkataan Asy-Syaikh Abu Muhammad: "Bahwa pengganti susu *musharrat* itu

sesuai dengan dalil *qiyas* tentang beragam jenis barang tanggungan," itu benar.

Demikian juga pernyataan Ar-Rafi'i mengenai pengganti susu *musharrat* berupa kurma: Hanya berlaku dalam kondisi susu mengalami kerusakan.

Apabila pernyataan Asy-Syaikh Abu Muhammad diletakkan sesuai dengan interpertasi ini, yaitu dengan mengembalikan pengganti susu *musharrat* setelah kurma, dimana sesungguhnya pengganti susu *musharrat* yang wajib, aslinya adalah kurma. Pembeli boleh beralih dari kurma ke susu yang sama (sejenis), lalu wajib mengembalikan pengganti susu *musharrat* setelahnya, maka ketentuan jenis pengganti susu *musharrat* itu tidak sesuai dengan dalil *qiyas* tentang beragam jenis barang tanggungan. Sebagaimana tuntutan yang dikehendaki pernyataan Al Imam Haramain yang bersumber dari Asy-Syaikh Abu Muhammad.

Namun pendapat ini adalah pendapat lain yang berbeda dengan pendapat yang telah disebutkan oleh ulama madzhab kami dalam dua kondisi pengembalian pengganti susu *musharrat*, yaitu kondisi rusaknya susu dan kondisi masih tetap utuhnya susu tersebut.

Berbeda dengan pernyataan yang telah disampaikan oleh Ibnu Ar-Rif'ah, yaitu bahwa pernyataan Asy-Syaikh Abu Muhammad itu tidak keluar dari pernyataan ulama madzhab kami, apabila maksud yang dikehendaki pernyataan Asy-Syaikh Abu Muhammad itu adalah, kesimpulan yang nampak dari redaksi yang telah dikutip oleh Al Imam Haramain. Maka di balik maksud itu tersimpan kontradiktif dengan pendapat yang dikutip oleh Ar-Rafi'i. Dimana kesimpulan redaksi yang dikutip oleh Al Imam

Haramain itu posisinya sangat berlawanan dengan hadits dan madzhab Asy-Syafi'i.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Akan tetapi pengganti susu *musharrat* ini memiliki pendapat lain yang berbeda. Karena susu yang masih tersimpan dalam kantong susu sebelum diperah itu kadarnya amat sedikit dan tidak memiliki nilai jual, sehingga statusnya diposisikan sebagai pelengkap susu yang tersimpan dalam kantong susu tersebut, ini seperti kasus; apabila sebagian harta milik penjual yang tak berharga berbaur dengan buah yang menjadi obyek jual beli dan sejenisnya, maka hal itu tidak menghalangi penjual melaksanakan kewajiban menyerahkannya kepada pembeli.

Karena alasan itulah, Al Mawardi menyampaikan pendapat yang memastikan, dengan menyatakan bahwa apabila seseorang membeli *ruthabah*, lalu dia tidak pernah memetiknya, sampai *ruthabah* itu dahannya memanjang, tambahan obyek jual beli itu menjadi milik pembeli, sama seperti membesarnya buah.

Al Imam Haramain telah menyampaikan pendapat serupa dari gurunya dalam masalah; Apabila seseorang menjual satu *sha'* susu yang masih tersimpan dalam kantong susu. Dari pendapat tersebut, dia melihat perumpamaan yang bisa dijadikan pedoman. Dia berkata: Seakan-akan guruku lebih maju dalam memberikan contoh kasus, dimana dia berkata: Apabila pembeli segera memerahnya, sedangkan susu tersebut tetap sempurna susunya (tidak mengalami penyusutan), yang tidak nampak terlihat percampuran susu yang lain dengan susu yang dijual tersebut, dimana penjual memiliki kadar yang sama dengan susu yang dijual tersebut, maka mereka berdua boleh menuntutnya, dimana hal ini merupakan perkara yang jarang terjadi, namun tidak menutup

kemungkinan hal ini bisa terjadi. Seperti kasus; Apabila seseorang menjual sekali tebang dari pohon *Qarzh* (pohon berbatang besar yang memiliki batang yang keras, mirip pohon kelapa).

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Berdasarkan pendapat ini, hadits tersebut diletakkan sesuai dengan makna yang dikehendaki oleh kesimpulan yang nampak dari redaksi hadits itu sendiri. Hadits tersebut memberi kepastian hukum, bahwa pengembalian pengganti susu *musharrat* dilakukan setelah tiga hari, dimana susu tersebut saat didiamkan sampai tiga hari umumnya rusak. Memang benar, susu itu rusak bila ditunggu tiga hari, akan tetapi perkara yang samar adalah pernyataannya: Ketika memastikan kerusakan susu itu, yaitu dengan berubahnya rasa menjadi asam, dengan mewajibkan pengembalian susu yang sama (sejenis). Padahal hadits tersebut apabila ditafsirkan dengan mengeluarkan pengganti susu *musharrat* berupa makanan pokok yang lebih umum dikonsumsi, menetapkan kewajiban pengembalian selain susu yang sama. Jadi, kesamaran justru terletak dalam soal kewajiban mengembalikan susu yang sama (sejenis) ini.

Namun kewajiban mengembalikan susu yang sama ini adalah dalil *qiyas* tentang penetapan kewajiban mengembalikan susu tersebut ketika tidak ada perubahan, ini disebabkan karena mempertimbangkan aspek tambahan susu itu yang diposisikan sebagai pelengkap.

Apabila pengembalian susu yang sama itu wajib dilakukan, lalu pengembalian itu sulit dipenuhi, maka pengganti susu *musharrat* yang wajib adalah harganya.

Menurutku (As-Subki): Usaha keras dengan penjelasan yang cukup panjang, sama sekali tidak mengandung pembelaan atas kesimpulan yang nampak dari pendapat yang telah diriwayatkan

dari Asy-Syaikh Abu Muhammad, yaitu memberlakukan pengganti susu *musharrat* sesuai dengan dalil *qiyas* tentang beragam jenis barang tanggungan. Karena apa yang telah disebutkan oleh Ibnu Ar-Rif'ah itu hanya menjelaskan kondisi pengembalian susu ketika susu itu masih tetap utuh dan juga meletakkan hadits di atas pada posisi pengganti susu *musharrat* yang lebih umum dikonsumsi. Keterangan yang disebutkan Ibnu Ar-Rif'ah tidak dapat diikuti, karena dua alasan:

Pertama, pernyataan yang telah disebutkan Ibnu Ar-Rif'ah itu memberi kepastian hukum, bahwa pengembalian hewan *musharrat* sebelum tiga hari tidak boleh, padahal jika dia berpedoman pada pendapat *masyhur* madzhab Asy-Syafi'i ini, dia tidak akan menyampaikan pendapat tersebut.

Kedua, kesimpulan akhir keterangan yang telah disebutkan Ibnu Ar-Rif'ah itu adalah, memperlihatkan pendapat yang bersumber dari dalil *qiyas* yang mengharuskan pengembalian susu tersebut.

Kami tidak pernah menyebutkan bahwa dalil *qiyas* itu terkadang memberi kepastian hukum tersebut, akan tetapi dalil yang diikuti dalam hal pengembalian pengganti susu *musharrat* itu adalah hadits tersebut, yaitu pedoman pokok madzhab Asy-Syafi'i dalam menentukan pengganti susu *musharrat*. Jadi, berpaling dari hadits tersebut, sama artinya dengan keluar dari jalur madzhab ini.

Pernyataan Asy-Syaikh Abu Muhammad dalam *As-Silsilah* berdasarkan kesimpulan yang nampak dari pernyataannya tersebut, hanya membahas pengembalian pengganti susu *musharrat* dalam kondisi rusak. Karena dalam menyampaikan pendapat ini, dia berkata: Pembeli berhak memaksa penjual agar menerima pengganti susu *musharrat* yang sama (sejenis), ini jika

pengganti susu *musharrat* yang sama itu ditemukan. Jika tidak, maka dia boleh beralih ke pengganti susu *musharrat* yang ditaksir dengan mata uang dirham, ini sama seperti seluruh jenis barang yang dirusak lainnya. *Wallahu a'lam.*

Kelima pendapat ini, apabila berpedoman pada kesimpulan yang dikehendaki pernyataan Ar-Rafi'i, yaitu sebuah pendapat yang sepakat menyatakan, bahwa kurma tidak ditentukan sebagai pengganti susu *musharrat.*

Sedang bila berpedoman pada makna yang diperlihatkan oleh kesimpulan pernyataan Al Imam Haramain, keempat pendapat yang disebutkan pertama itu menyatu dalam pendapat tersebut, yaitu kurma tidak ditentukan sebagai pengganti susu *musharrat.*

Pendapat yang kelima ini tidak memiliki keterkaitan dengan keempat pendapat yang lainnya. Bahkan pembeli hanya wajib menentukan pengembalian susu tersebut; Susu yang sama (sejenis), atau harganya, ini berdasarkan sejumlah kondisi yang telah dia sebutkan.

Pendapat tersebut seluruhnya berlawanan dengan pendapat kedua, yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi dari Abu Ishaq Al Marwazi, karena mengikuti hadits Abu Hurairah ﷺ.

Di antara ulama yang mengunggulkan pendapat ini adalah Asy-Syaikh Abu Muhammad dalam *As-Silsilah*, Ar-Rafi'i dan An-Nawawi. D-mana merekalah yang menyandarkan pendapat tersebut kepada Abu Ishaq, sebagaimana Asy-Syirazi ﷺ menyandarkannya adalah Asy-Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Mawardi, Ibnu Ash-Shabbagh dan ulama yang lain.

Para komentator pendapat ini berbeda pendapat. Karena Al Mawardi berkata: Apabila berpedoman pada pendapat ini, tidak boleh beralih ke pengganti susu *musharrat* selain kurma. Jika kurma sulit ditemukan, maka diberikan pengganti susu *musharrat* yang setara dengan harganya.

Dalam masalah pengganti susu *musharrat* yang setara dengan harga kurma ini, terdapat dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i:

Pertama: Standar harga kurma yang dipakai di negeri di mana kurma itu berada, yang letaknya paling dekat ke pembeli.

Kedua: Standar harga kurma di Madinah.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Al Baghawi meriwayatkan dari Abu Ishaq: Bahwa apabila pembeli beralih ke pengganti susu *musharrat* yang harganya lebih tinggi daripada kurma tersebut, maka pengembalian pengganti susu *musharrat* itu hukumnya diperbolehkan. Sedang bila pembeli beralih ke pengganti susu *musharrat* yang harganya lebih rendah daripada kurma, maka pengembalian pengganti susu *musharrat* itu hukumnya tidaklah diperbolehkan, kecuali penjual rela menerimanya. Inilah pendapat Al Baghawi.

Dalam pernyataan Al Baghawi ini, tersimpan catatan bahwa apabila pembeli beralih ke pengganti susu *musharrat* yang lebih tinggi harganya, maka pengembalian pengganti susu *musharrat* itu hukumnya diperbolehkan, tanpa syarat penjual rela menerimanya.

Pernyataan Al Baghawi ini memberi kepastian hukum bahwa gandum itu lebih tinggi harganya daripada kurma. Pernyataan Abu Ath-Thayyib menegaskan secara jelas bahwa gandum terkadang harganya lebih tinggi dan terkadang lebih

rendah daripada kurma. Seakan-akan Abu Ath-Thayyib, dalam masalah pengganti susu *musharrat* ini, lebih memperhatikan aspek harga. Dimana Al Baghawi, dalam masalah pengganti susu *musharrat*, seakan-akan lebih memperhatikan aspek makanan pokok. Jadi, hasilnya dari kedua jawaban yang dikutip dari Abu Ishaq ini, terdapat dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i yang berbeda..

Yang mengherankan justru Ar-Rafi'i ﷺ yang pedoman pokoknya adalah *At-Tahdzib*. Dia tidak pernah menyampaikan dari Abu Ishaq pendapat yang telah disampaikan oleh Al Baghawi dalam kasus jenis pengganti susu *musharrat*, dia hanya menyampaikan dari Abu Ishaq, pendapat yang telah kami sampaikan dari jawaban Al Mawardi, dimana dia juga tidak pernah menyampaikan pendapat dari Al Mawardi ketika terjadi kelangkaan jenis pengganti susu *musharrat* kecuali mempertimbangkan harga kurma di Madinah.

Pernyataan Asy-Syirazi relevan dengan pernyataan yang telah disampaikan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Al Baghawi. Jadi, totalnya dalam masalah jenis pengganti susu *musharrat* yang dikembalikan bersamaan dengan *musharrat* terkumpul tujuh pendapat yang berbeda.

Kamu memiliki dua metode dalam menyusunnya secara berurutan.

Metode Pertama: Kamu bisa mengatakan: Dalam jenis pengganti susu *musharrat* yang wajib ada tiga pendapat:

Pertama, berdasarkan dalil *qiyas* tentang beragam jenis barang tanggungan. Apabila berpedoman pada kesimpulan yang tampak dari pernyataan yang telah disampaikan oleh Al Imam Haramain.

Kedua: Kurma.

Ketiga: Jenis makanan pokok.

Apabila kita mengatakan: Jenis pengganti susu *musharrat* yang wajib itu adalah kurma, maka apakah kita boleh beralih ke pengganti susu *musharrat* yang harganya lebih tinggi daripada kurma, (beralih) ke makanan pokok yang lebih umum dikonsumsi di suatu negeri. Atau jenis pengganti susu *musharrat* dipilah antara; apakah kurma itu ditemukan, sehingga pengganti susu *musharrat* ditentukan berupa kurma, atau tidak ditemukan, maka apakah boleh beralih ke jenis makanan pokok yang lebih umum dikonsumsi? Di sini ada empat pendapat yang berbeda.

Apabila kita mengatakan: Jenis pengganti susu *musharrat* yang wajib itu adalah jenis makanan pokok, lantas apakah pengganti susu *musharrat* ditentukan berupa makanan pokok yang lebih umum dikonsumsi atau diberikan kebebasan memilih jenis makanan pokok? Di sini ada dua pendapat yang berbeda.

Metode Kedua: Kamu bisa mengatakan: Jenis pengganti susu *musharrat* yang wajib adalah kurma, lantas apakah jenis pengganti susu *musharrat* yang wajib itu ditentukan berupa kurma? Disini ada dua pendapat yang berbeda.

Apabila kita mengatakan: Jenis pengganti susu *musharrat* yang wajib itu ditentukan berupa kurma, maka apakah boleh beralih ke pengganti susu *musharrat* yang harganya lebih tinggi daripada kurma? Disini dua pendapat yang berbeda.

Apabila kita mengatakan: Jenis pengganti susu *musharrat* yang wajib itu tidak ditentukan berupa kurma, lantas apakah jenis makanan pokok itu dapat menggantikan posisinya, atau jenis makanan pokok dan jenis makanan yang lain yang dapat

mengggantikan posisinya? Disini ada dua pendapat yang berbeda. Pendapat kedua ini merupakan pendapat Asy-Syaikh Abu Muhammad.

Apabila kita mengatakan: Hanya jenis makanan pokok yang dapat menggantikan posisi kurma, lantas apakah dia bebas memilih jenis makanan pokok atau pengganti kurma ditentukan berupa jenis makanan pokok yang lebih umum dikonsumsi? Disini ada dua pendapat yang berbeda.

Metode kedua ini diambil dari susunan yang dibuat Ar-Rafi'i. Namun dalam pernyataan Ar-Rafi'i ﷺ hanya ditemukan empat pendapat. Dia tidak pernah menyampaikan pendapat yang menyatakan boleh beralih ke janis pengganti susu *musharrat* yang harganya lebih tinggi daripada kurma, tidak juga menyampaikan pendapat pemilahan antara apakah kurma itu ditemukan atau tidak ditemukan, serta tidak pula menyampaikan pendapat tentang pemberlakukan pengganti susu *musharrat* berdasarkan *qiyas* tentang beragam jenis barang tanggungan, apabila berpedoman pada kesimpulan yang nampak dari pernyataan yang telah disampaikan oleh Al Imam Haramain.

Kamu tidak patut mengambil kesimpulan dari pernyataan ini, dengan menetapkan pendapat kedelapan, karena menggabungkan antara pendapat yang dikehendaki pernyataan Al Imam Haramain dan pernyataan Ar-Rafi'i mengenai jawaban yang dikutip dari Asy-Syaikh Abu Muhammad.

Karena hal tersebut hanyalah perbedaan pendapat dalam memahami pernyataan satu orang dari kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i. Penetapan kedua pendapat yang berbeda itu bisa dibenarkan bila kedua pendapat itu terbukti benar diriwayatkan darinya, atau dari banyak ulama yang menyampaikan kedua

pendapat tersebut. Persoalan dalam jawaban yang dikutip dari Asy-Syaikh Abu Muhammad tidak seperti kasus ini.

Apabila kamu berkata: Apa yang telah kamu sebutkan bahwa Ar-Rafi'i tidak mengomentari pendapat yang disampaikan oleh penulis *At-Tahdzib* dari Abu Ishaq. Pernyataan Ar-Rafi'i ﷺ telah mencakupnya, "Bahwa yang dipertimbangkan adalah makanan pokok yang lebih umum dikonsumsi di suatu negeri," maksudnya adalah, dalam menggantikan posisi kurma. Pendapat ini beralih dari kurma ke pengganti susu *musharrat* yang lebih tinggi kualitasnya daripada kurma.

Menurutku (As-Subki): Yang benar tidaklah demikian. Karena makanan pokok yang lebih umum dikonsumsi di suatu negeri tidak secara mutlak lebih tinggi dari pada kurma, tidak dalam segi kedudukannya sebagai makanan pokok, dan tidak (pula) dalam segi harganya.

Karena terkadang di negeri yang makanan pokoknya lebih umum dikonsumsi, ditemukan makanan pokok yang lebih rendah daripada kurma, baik segi kualitas makanan pokok maupun harganya.

Ulama madzhab kami telah menukil riwayat dari Abu Ishaq, bahwa dia meletakkan sejumlah hadits tersebut secara berurutan sesuai dengan pendapat yang diriwayatkan darinya, sebagaimana isyarat yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi ﷺ. Pertama-tama, beliau menjelaskan secara lugas pengganti susu *musharrat* berupa kurma yang dimuat dalam sebuah hadits, dimana dalam hadits yang lain beliau bersabda: مِنْ طَعَامٍ "*Berupa makanan,*" maksudnya adalah kurma. Dan dalam hadits yang lain, beliau bersabda: قَمْحًا "*Gandum,*" hal itu jika gandum tersebut adalah makanan yang

sangat jarang (hampir tidak ditemukan) dan penjual rela menerima pengganti susu *musharrat* berupa gandum tersebut.

Jikalau beliau bersabda: مِثْلُ "*Ukuran yang sama*" atau مِثْلَيْ لَبَنِهَا "*Dua kali lipat ukuran yang sama dengan susu hewan musharrat,*" maksudnya adalah jika kadar ukuran yang sama itu mencapai satu *sha'.* Urutan ini sesuai dengan pernyataan yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi dari Abu Ishaq, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Al Baghawi. Inilah urutan yang dikehendaki oleh pernyataan Asy-Syaikh Abu Hamid dari Abu Ishaq.

Sedangkan pernyataan yang telah disampaikan oleh Al Mawardi dan Ar-Rafi'i tidak sesuai dengan urutan tersebut, karena mengeluarkan pengganti susu *musharrat* selain kurma sama sekali tidak boleh menurutnya.

Apabila kamu bekata: Lantas pendapat manakah di antara sekian pendapat itu yang *shahih?*

Menurutku (As-Subki): Pendapat yang *shahih* dari adalah, bahwa jenis pengganti susu *musharrat* yang wajib adalah kurma. Karena sejumlah hadits yang *shahih* tersebut secara tegas menyatakan kurma. Adapun hadits yang di dalamnya dimuat kata, "*Tha'am*" (makanan) secara mutlak, diletakkan pada kurma, sebab kata yang mutlak(*Tha'am*) digiring kepada kata yang terbatas (maksudnya; makanan itu adalah kurma).

Adapun hadits Ibnu Umar yang di dalamnya terdapat kata, "*Al Qumhu*" (gandum). Telah dipaparkan sebelumnya terkait kelemahan sanad hadits tersebut. Tidak perlu lagi mempertimbangkan hasil interpretasi Ibnu Suraij dan Abu Ishaq atas hadits tersebut. Jadi, kesimpulan terkait pendapat yang *shahih* dari ulama madzhab Asy-Syafi'i adalah, bahwa jenis pengganti

susu *musharrat* yang wajib adalah kurma, hal ini sangat jelas kiranya.

Tetapi lantas apakah jenis pengganti susu *musharrat* itu ditentukan berupa kurma dan tidak boleh selain kurma, Sebagaimana pendapat yang telah diriwayatkan oleh Al Mawardi dari Abu Ishaq? Atau juga pada jenis makanan lain yang lebih tinggi nilainya daripada kurma, yang dapat menggantikan posisinya, sebagaimana pendapat yang diriwayatkan oleh ulama yang lain? Ini adalah fokus kajian jenis pengganti susu *musharrat* tersebut.

Ar-Rafi'i berkata: Pendapat yang lebih *shahih* menurut Asy-Syaikh Abu Muhammad dan ulama yang lain adalah, bahwa jenis pengganti susu *musharrat* ditentukan berupa kurma, dan boleh beralih dari kurma. Ar-Rafi'i tidak menyampaikan dari Abu Ishaq selain pendapat tersebut. Kesimpulan dari pendapat tersebut adalah, mengunggulkan pendapat yang telah diriwayatkan oleh Al Mawardi, yaitu jenis pengganti susu *musharrat* selain kurma tidak boleh. Ini pula yang dimuat dalam *Al Muharrar.* An-Nawawi juga turut men-*shahih*-kannya, inilah pendapat yang dikehendaki oleh kesimpulan yang nampak dari hadits tersebut, kecuali jenis pengganti susu *musharrat* itu berdasarkan kerelaan penjual menerimanya. Hukumnya *Insya Allah* akan disampaikan.

Namun pengunggulan pendapat ini terkadang tertahan karena dua alasan:

Alasan pertama: Pendapat yang disampaikan oleh mayoritas ulama dari Abu Ishaq menyatakan bahwa beralih ke jenis pengganti susu *musharrat* yang nilainya lebih tinggi hukumnya boleh. Sebagaimana pendapat yang dikehendaki oleh pernyataan Asy-Syirazi dan ulama yang lain.

Banyaknya para ulama yang mengatakan pendapat tersebut dari Abu Ishaq, memastikan pendapat yang dikutip oleh Al Mawardi adalah pendapat dirinya dan maksud yang dikehendaki Abu Ishaq menjadi jelas, dimana pernyataan Al Mawardi hampir dipastikan berpedoman (pada pendapat Abu Ishaq tersebut). Sekalipun kesimpulannya terlihat berbeda, agar pernyataannya sesuai dengan pernyataan mayoritas ulama.

Apabila ternyata pendapat ini tidak terbukti diriwayatkan dari Abu Ishaq, padahal pendapat tersebut tidak pernah diriwayatkan dari ulama selain Abu Ishaq, lantas bagaimana kami dapat memastikan kebenaran pendapat tersebut?

Alasan kedua: Ulama madzhab kami telah sepakat dalam soal zakat fitrah, bahwa beralih dari makanan pokok yang wajib ke makanan pokok yang lebih tinggi nilainya daripada makanan pokok yang wajib dikeluarkan tersebut hukumnya boleh. Jadi, apabila pembeli beralih dari kurma ke pengganti susu *musharrat* yang nilainya lebih tinggi, mestinya hukumnya juga boleh.

Pendapat yang lebih *shahih* di kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i: Bahwa aspek yang dipertimbangkan dalam masalah jenis pengganti susu *musharrat* adalah nilai lebih sebagai makanan pokok. Gandum, berdasarkan pertimbangan ini, lebih tinggi nilainya (daripada kurma). Apabila kita mempertimbangkan sisi harga berdasarkan pendapat yang terakhir, terkadang gandum dalam sebagian waktu, harganya lebih mahal daripada harga kurma.

Jadi, mengapa kurma dalam masalah jual beli *musharrat* ditentukan sebagai jenis pengganti susu *musharrat*, hingga jenis pengganti yang lain tidak boleh, sekalipun nilainya lebih tinggi (daripada kurma).

Jawabannya: Adakalanya karena adanya perbedaan jawaban yang diriwayatkan dari Abu Ishaq, dimana perbedaan jawaban itu memastikan tertahannya penisbatan pendapat ini kepada Abu Ishaq atau kepada selain Abu Ishaq. Tentunya akibat terhentinya penisbatan pendapat tersebut kepada Abu Ishaq, hal itu memberikan kesimpulan bahwa pendapat tersebut masih belum jelas kepada siapa dinisbatkan, ini adalah pembahasan yang benar.

Tetapi kami, dalam masalah jenis pengganti susu *musharrat* yang wajib adalah kurma, berpedoman dengan kesimpulan yang nampak dari pernyataan Asy-Syafi'i. Perkataan Asy-Syafi'i: "Pembeli harus mengembalikan satu *sha'* kurma," dan perkataannya: "Bahwa satu *sha'* kurma itu adalah nilai tukar yang sama, dimana Rasulullah ﷺ telah menjelaskannya."

Apabila *nash* hadits tersebut dan *nash* penulis *Al Muhadzdzab* ini memastikan, bahwa pengganti susu *musharrat* itu hanya kurma, maka bisa menjadi pembeli boleh memberikan pengganti susu *musharrat* tanpa kerelaan pemiliknya, dimana bertentangan dengan sejumlah kaidah usul fikih, dan sama sekali tidak ada dalil yang menerangkannya. Pedoman dalam menyatakan *shahih*-nya pendapat tersebut cukup dengan *nash* penulis *Al Muhadzdzab* yang disandarkan pada dalil tertentu.

Adapun orang yang mensyaratkan dalam pengunggulan pendapat tersebut harus sesuai dengan pendapat mayoritas ulama madzhab Asy-Syafi'i, maka perlu penjelasan tentang syarat tersebut dalam pengunggulan pendapat terkait masalah ini. Sepengetahuanku, tidak ada pernyataan ulama madzhab kami yang menegaskan adanya keterangan yang menuntut syarat tersebut dan tidak pula menisbatkan pendapat yang telah disebutkan kepada selain Abu Ishaq.

Memang benar pendapat tersebut tidak dinisbatkan kepada selain Abu Ishaq, namun Al Imam Haramain berkata: Banyak ulama yang memilih berpendapat bahwa pengganti susu *musharrat* yang asli adalah kurma, sehingga tidak boleh beralih dari kurma.

Pendapat yang telah dikutip oleh Al Imam Haramain ini sama seperti pendapat yang dikutip oleh Al Mawardi dari Abu Ishaq. Sehingga memuat kemungkinan, bahwa maksud yang dikehendaki Al Imam Haramain dengan kata, "Banyak ulama yang memilih berpendapat," itu adalah Abu Ishaq dan para pengikutnya. Keterangan yang telah dikemukakan, yaitu aspek perbedaan jawaban yang dikutip dari Abu Ishaq, terulang kembali.

Secara garis besar, sandaran ulama dari kalangan ulama madzhab kami yang tidak berpendapat sebagaimana mayoritas mereka, "Jenis pengganti susu *musharrat* ditentukan berupa kurma," adalah perbedaan riwayat hadits tersebut dan adanya kata "*Al Qumhu*" (gandum) dalam sebagian riwayat.

Al Imam Haramain berkata: Bahwa perbedaan riwayat yang menjadi landasan bagi ulama madzhab kami, dimana yang menyatakan bahwa pengganti susu *musharrat* boleh berupa makanan pokok itu adalah madzhab mereka. Jika tidak demikian, maka landasan hukumnya adalah mengikuti hadits tersebut.

Jika kamu tetap berpedoman pada keterangan yang telah dikemukakan, yaitu catatan tentang kelemahan riwayat yang menyebutkan pengganti susu *musharrat* berupa gandum, makna kata yang mutlak itu digiring kepada makna kata yang terbatas dalam sejumlah riwayat yang lain, yang sekali tempo menyebutkan kata makanan secara mutlak, dan menyebutkan kata "kurma" dalam kesempatan yang lain, maka kamu tidak akan mempedulikan perbedaan pendapat banyak ulama dari ulama

madzhab kami, selama kamu berpegang pada hadits tersebut dan *nash* Asy-Syafi'i tanpa melakukan interpretasi.

Adapun jawaban tentang kesepakatan ulama madzhab kami terkait masalah zakat fitrah; tentang bolehnya beralih ke pengganti yang nilainya lebih tinggi, hal ini dikarenakan bahwa tujuan zakat fitrah adalah memenuhi kebutuhan orang-orang miskin. Dimana hak zakat fitrah itu adalah milik Allah *Ta'ala*. Sehingga di dalamnya tidak terjadi perebutan hak milik dan perselisihan seperti yang terjadi di luar masalah zakat fitrah.

Kedua perkara inilah yang merupakan dua tujuan yang dimaksud dalam masalah *musharrat*. Karena hak dalam *musharrat* adalah milik manusia, dimana tujuan *syari'* (pembawa syari'at) dalam masalah *musharrat* adalah menghentikan perselisihan di samping ada sesuatu yang lain di dalamnya yaitu adanya unsur *ta'abbud*.

Kamu telah memperoleh kesimpulan yang jelas dan tegas bahwa pendapat yang *shahih* dari para pengikut madzhab Asy-Syafi'i adalah, kewajiban mengeluarkan kurma dan menentukannya sebagai pengganti susu *musharrat*, tidak boleh beralih dari kurma ke jenis pengganti susu *musharrat* yang lain; baik pengganti susu *musharrat* itu nilainya lebih tinggi atau lebih rendah, kecuali penjual rela menerimanya. Pembahasan mengenai hal ini akan disampaikan.

Pendapat yang *shahih* ini, berbeda dengan dua pendapat yang telah disebutkan dalam kitab ini. Di saat kamu telah memperoleh kesimpulan yang jelas, bahwa maksud perbedaan pendapat dari Abu Ishaq itu adalah, pembeli boleh beralih (dari kurma) ke pengganti susu *musharrat* yang nilainya lebih tinggi. Sedang Ibnu Ashrun dalam *Al Intishar* lebih mengunggulkan

pendapat Ibnu Suraij. *Wallahu a'lam*. Inilah pembahasan seputar jenis pengganti susu *musharrat* yang wajib.

Adapun masalah jumlah pengganti susu *musharrat* yang wajib, di sini terdapat dua pendapat ulama madzhab kami (*Wajahaani*).

Pendapat pertama: Pendapat yang lebih *shahih* dari kedua pendapat tersebut adalah, bahwa pengganti susu *musharrat* yang wajib adalah satu *sha'*. Baik susu itu kadarnya sedikit atau banyak. Baik harga susu itu lebih tinggi dibanding harga (kurma) satu *sha'* ataupun lebih rendah. Hal ini sesuai dengan kesimpulan yang nampak dari redaksi hadits tersebut.

Inilah pendapat yang telah di-*nash* oleh Asy-Syafi'i dalam juz enambelas dari kitab *Al Umm*. Asy-Syaikh Abu Muhammad berkata: Ibnu Suraij cenderung berpedoman pada *nash* Asy-Syafi'i ini. Makna yang terkandung di balik keputusan hukum tersebut (mengembalikan pengganti susu *musharrat* yang wajib sebanyak satu *sha'* kurma) adalah menghentikan perselisihan.

Sebab susu yang ada ketika jual beli itu, berbaur dengan susu yang muncul setelah jual beli, dimana sulit membedakan satu sama lainnya, sehingga *syara'* mengambil keputusan menentukan pengganti susu *musharrat* guna menghentikan perselisihan. Makna tersebut telah dikemukakan dalam membahas jawaban tentang argumen keempat dari sejumlah persoalan yang diajukan oleh kalangan ulama madzhab Hanafi, di mana mereka mengklaim hadits tersebut keluar dari dalil *qiyas*.

Pendapat kedua: Pengganti susu *musharrat* yang wajib, disesuaikan dengan jumlah susu tersebut. Hal ini sesuai dengan riwayat Ibnu Umar yang di dalamnya menegaskan: مِثْلُ أَوْ مِثْلَيْ لَبَنِهَا

"*Ukuran yang sama atau dua kali lipat ukuran yang sama dengan susu musharrat tersebut.*" Berdasarkan redaksi hadits ini, maka pengganti susu *musharrat* yang wajib, terkadang nilainya melebihi satu *sha'* dan terkadang berkurang.

Adapun soal perintah mengembalikan pengganti susu *musharrat* sebanyak satu *sha'* itu diletakkan pada waktu di mana saat itu diketahui satu *sha'* itu nilainya mencapai ukuran susu tersebut. Jadi, apabila jumlah susu itu bertambah, maka kita menambahkan penggantinya dan apabila berkurang, maka kita menguranginya.

Pendapat ini sangat jauh dari kebenaran, serta berlawanan dengan *nash* Asy-Syafi'i ﷺ juga *nash* hadits *musharrat* tersebut. Kelemahan riwayat yang dijadikan pedoman oleh pendapat kedua ini telah dikemukakan.

Kedua pendapat ini telah disampaikan oleh Al Faurani, Al Qadhi Husain, Asy-Syaikh Abu Muhammad dan ulama yang lain dari kelompok ulama Khurasan, demikian dikemukakan secara mutlak.

Kemutlakan itu memberi kepastian bahwa kami harus mempertimbangkan aspek harga susu. Dimana kita memberi pengganti susu *musharrat* sesuai dengan kadar harga susu tersebut, apabila berpedoman pada pendapat ini. Dengan pendapat ini pula, Ar-Ruyani menegaskan hal tersebut.

Demikian juga Asy-Syaikh Abu Muhammad dalam *As-Silsilah* menyebutkan dua ulama madzhab kami dalam kasus apabila susu *tashriyah* melebih harga satu *sha'* kurma. Demikian juga Al Imam Haramain menyebutkan dalam *An-Nihayah*. Ar-Ruyani berkata: Pendapat tersebut lemah. Yang benar memang

seperti yang disampaikan oleh Ar-Ruyani. Karena pernyataan Asy-Syafi'i menegaskan sebaliknya.

Sebab Asy-Syafi'i berkata: Pembeli boleh mengembalikan hewan *musharrat* dan satu *sha'* kurma, baik susu itu banyak atau sedikit, baik satu *sha'* itu sesuai dengan harga susu tersebut atau lebih sedikit daripada harga susu itu. Karena satu *sha'* itu merupakan standar yang dibuat oleh Rasulullah ﷺ setelah beliau menggabungkan terkait pengganti susu *musharrat* sebanyak satu *sha'* itu antara unta dan kambing domba.

Pengetahuan tentang standar pengganti susu *musharrat* itu membuahkan kesimpulan, bahwa susu unta dan kambing itu berbeda dalam segi jumlah dan harganya, karena susu semua jenis unta dan kambing berbeda-beda.

Pendapat yang telah disampaikan oleh Asy-Syafi'i رحمه الله inilah pendapat yang benar, dimana kita tidak dapat memungkirinya. Jika pengganti susu *musharrat* yang wajib itu berbeda-beda sesuai dengan perbedaan susu, maka dapat dipastikan Nabi ﷺ membedakan antara susu unta dan kambing.

Ketika beliau tidak membedakan antara kedua jenis susu tersebut, dan beliau menetapkan satu *sha'* kurma sebagai pengganti kedua jenis susu tersebut, maka pendapat ini dapat dipastikan batal.

Sepengetahuanku, pendapat ini tidak pernah disebutkan dalam aliran kelompok ulama Irak yang menyatakan pengembalian pengganti susu *musharrat* secara mutlak. Tetapi pernyataan mereka dan pernyataan sebagian ulama kelompok Khurasan, semisal Al Ghazali, hanya ditemukan pendapat yang meriwayatkan perbedaan pendapat dalam kasus; apabila harga satu *sha'* kurma lebih tinggi dibanding harga separuh kambing atau seekor kambing

secara utuh, seperti keterangan yang akan disebutkan dalam pernyataan Asy-Syirazi, *Insya Allah.*

Kalau saja Ar-Rafi'i tidak membenarkan perbedaan pendapat ini dan meriwayatkannya, serta juga pernyataan yang tegas dari Asy-Syaikh Abu Muhammad, Al Imam Haramain dan Ar-Ruyani, pasti aku berkata: Pengganti susu *musharrat* yang bersifat mutlak ini sesuai dengan keterangan yang dimuat dalam sejumlah kitab kelompok ulama Irak. Tetapi semua ulama tersebut menyebutkan perbedaan pendapat itu secara tegas dan jelas.

Ar-Rafi'i menyampaikan dua pernyataan yang berbeda. Karena dia berkata: Sebagian mereka ada yang mengkhususkan pendapat ini, yaitu pengganti susu *musharrat* disesuaikan dengan kadar susu tersebut, ini berhubungan dengan masalah apabila harga satu *sha'* kurma itu lebih tinggi dibanding separuh harga kambing. Dimana dia memastikan wajib mengembalikan pengganti susu *musharrat* sebanyak satu *sha'* dalam kasus; apabila harga satu *sha'* kurma kurang dari separuh harga kambing. Bahkan sebagian dari mereka ada yang menyampaikan, bahwa pendapat ini berlaku secara mutlak.

Namun dalam pernyataan Ar-Rafi'i ini tidak ditemukan keterangan yang menguatkan, bahwa pengganti susu *musharrat* yang bersifat mutlak ini diletakkan sesuai dengan keterangan yang dimuat dalam sejumlah kitab kelompok ulama Irak.

Namun pendapat yang telah disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Muhammad, Al Imam Haramain dan Ar-Ruyani, sangat jelas. Sama seperti pernyataan Ar-Rafi'i tersebut, pernyataan Al Qadhi Husain juga menghendaki demikian. Di dalam pernyataan Al Imam Haramain tersimpan keterangan yang menjelaskan perbedaan pendapat tersebut.

Karena dia menyampaikan dua pendapat ulama madzhab kami *(wajhaani)* mengenai; apakah pengganti susu *musharrat* itu ditentukan sebanyak satu *sha'*, atau wajib satu *sha'* kurma sesuai dengan harga susu tersebut?

Apabila kita mempertimbangkan pengganti susu *musharrat* sebanyak satu *sha'*, maka harga satu *sha'* itu sesuai dengan kadar seekor kambing atau lebih, maka dalam kewajiban mengembalikan pengganti susu *musharrat* sebanyak satu *sha'* tersebut, ada dua pendapat yang berbeda dari kelompok ulama Irak. Jadi, dua pendapat yang diriwayatkan dari kelompok ulama Irak ini dibangun berdasarkan pertimbangan pengganti susu *musharrat* sebanyak satu *sha'*.

Pernyataan Al Imam Haramain itu memberikan penjelasan adanya tiga pendapat yang berbeda dalam masalah ini.

Pendapat pertama: Wajib satu *sha'* secara mutlak.

Kedua: Wajib sesuai kadar harga susu secara mutlak.

Ketiga: Memisahkan antara apakah harga satu *sha'* itu setara dengan harga seekor kambing atau tidak. Apabila harga satu *sha'* itu tidak setara dengan harga seekor kambing, maka wajib mengembalikan pengganti susu *musharrat* sebanyak satu *sha'*. Jika tidak, maka wajib mengembalikan pengganti susu *musharrat* yang sebanding.

Ketiga pendapat yang telah disebutkan itu sepakat bahwa pengganti susu *musharrat* yang dikembalikan itu hanya kurma, adakalanya pengganti susu *musharrat* itu setara dengan satu *sha'* jumlahnya, lebih kurang atau lebih banyak dari satu *sha'*. Akan disampaikan dalam pernyataan Asy-Syirazi ﷺ pendapat yang bertentangan dengan pendapat Al Imam Haramain ini.

Begitu juga dengan perkataan Al Imam Haramain, terkait pendapat ketiga; yang mempertimbangkan pengganti susu *musharrat* dengan yang sebanding, ini bertentangan dengan pernyataan Asy-Syirazi dan mayoritas ulama madzhab Asy-Syafi'i, seperti keterangan yang akan kamu ketahui dalam pembahasan tersebut, *Insya Allah.*

Di dalam sebagian syarah *Al Muhadzdzab* yang menghimpun segala macam keterangan dan yang lainnya, disebutkan dua pendapat yang telah disebutkan itu, dimana juga disebutkan hadits Ibnu Umar. Kemudian kelompok ulama Irak berkata: Hadits tersebut maksudnya adalah, wajib mengembalikan pengganti susu *musharrat* yang sama (sejenis), apabila susu *musharrat* itu kadarnya ada satu *sha'*, dimana dia wajib mengembalikan pengganti susu *musharrat* dua kali lipatnya, apabila susu *musharrat* itu kadarnya ada setengah *sha'.*

Penafsiran ini harus diletakkan sesuai dengan pendapat yang telah disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Muhammad dan ulama yang lain, yaitu dengan mempertimbangkan harga satu *sha'* tersebut, kecuali susu *musharrat* itu kadarnya ada satu *sha'*, seperti kesimpulan yang nampak dari redaksi ini.

Secara garis besar, pendapat ini sangat lemah serta bertentangan dengan *nash* Asy-Syafi'i dan juga bertentangan dengan hadits tersebut. Di antara ulama yang juga menyampaikan pendapat ini adalah Ibnu Daud dalam *Syarah Al Mukhtashar. Wallahu a'lam.*

Apabila perbedaan pendapat dalam masalah kadar pengganti susu *musharrat* kamu gabungkan dengan perbedaan pendapat dalam masalah jenis pengganti susu *musharrat*, terdapat sejumlah pendapat yang berbeda dari ulama madzhab kami,

mengenai perkara yang dikembalikan oleh pembeli sebagai pengganti susu *musharrat* menjadi bertambah. *Wallahu a'lam.*

Aku akan jelaskan pendapat tambahan itu *-insya Allah-* dalam cabang masalah ketika membahas kasus; apabila satu *sha'* melebihi harga seekor kambing. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Seluruh keterangan ini hanya berlaku dalam kasus; apabila penjual tidak rela menerima pengganti susu *musharrat* selain kurma. Sedangkan apabila mereka sepakat mengembalikan pengganti susu *musharrat* selain kurma, seperti makanan pokok atau jenis makanan yang lain, uang emas atau uang perak, atau (sepakat) dengan mengembalikan susu yang diperah ketika masih ada, Ar-Rafi'i berkata: Pengembalian pengganti susu *musharrat* selain kurma itu hukumnya boleh tanpa ada perbedaan pendapat.

Sama seperti Ar-Rafi'i, penulis *At-Tahdzib* dan ulama yang lain juga telah menyampaikan pendapat demikian. Redaksi penulis *At-Tahdzib*: "Sesungguhnya mengembalikan pengganti susu *musharrat* selain kurma itu boleh berdasarkan dua pendapat yang berbeda."

Ar-Rafi'i berkata: Menurut pendapatku, Al Qadhi Ibnu Kajj telah menyampaikan dua pendapat yang berbeda, mengenai bolehnya mengganti kurma dengan gandum, yaitu ketika mereka berdua (penjual dan pembeli) sepakat mengembalikan pengganti susu *musharrat* itu berupa gandum.

Menurutku (As-Subki): Ibnu Al Mundzir dalam *Al Isyraf* berkata: Tidak boleh memberikan jenis makanan selain kurma sebagai pengganti kurma. Karena hal itu merupakan jual beli jenis

makanan sebelum makanan itu diterima secara penuh. Ini merupakan salah satu dari dua pendapat ulama madzhab Malik dan pendapat Ibnu Al Mundzir.

Pendapat ini memberi kepastian hukum, bahwa pengembalian jenis pengganti susu *musharrat* selain kurma sebagai pengganti kurma termasuk bab tukar-menukar. Jika benar demikian, maka larangan tukar-menukar dalam pengembalian pengganti susu *musharrat* selain kurma sebagai pengganti kurma itu, bertentangan dengan *nash* Asy-Syafi'i.

Karena Asy-Syafi'i dalam bab sunahnya *khiyar* berkata: Apabila seseorang berhak memiliki makanan yang wajib diberikan oleh seseorang secara tunai tanpa melalui akad jual beli, maka tidak masalah baginya mengambil makanan yang tidak sejenis sebagai penggantinya, jika mereka berdua melakukan serah terima makanan pengganti itu sebelum mereka berdua berpisah. Asy-Syafi'i ﷺ mengecualikan makanan yang diserahkan secara tunai dari makanan yang diserahkan secara jatuh tempo.

Telah dikemukakan dalam bab Riba, tentang masalah tukar-menukar jenis makanan yang diserahkan secara jatuh tempo, bahwa Asy-Syafi'i ﷺ secara tegas melarang praktik tukar-menukar jenis makanan tersebut.

Pendapat yang telah disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir dalam bab ini (tukar-menukar pengganti susu *musharrat* selain kurma sebagai pengganti kurma), ulama madzhab kami tidak pernah menjelaskannya dalam bab riba.

Ada kemungkinan Ibnu Kajj sepakat dengan Ibnu Al Mundzir dalam hal, melarang tukar-menukar jenis makanan itu secara mutlak. Ada kemungkinan juga, bahwa kesepakatan itu khusus berkaitan dengan masalah pengembalian pengganti susu

musharrat selain kurma sebagai pengganti kurma, karena sesuatu yang terkandung di dalamnya, yaitu jenis makanan yang sangat jauh berbeda.

Maka kesimpulannya adalah, madzhab Asy-Syafi'i menyatakan boleh tukar-menukar makanan tersebut secara mutlak. Pendapat Ibnu Al Mundzir melarang tukar-menukar makanan itu secara mutlak. Dan pendapat yang telah disampaikan oleh Ibnu Kajj adalah melarang mengembalikan pengganti susu *musharrat* berupa gandum sebagai pengganti kurma.

Kesimpulan yang nampak dari redaksi tersebut adalah, bahwa ketentuan hukum terkait tukar-menukar jenis makanan tersebut meluas ke seluruh jenis makanan. Adakalanya seseorang menyatakan pendapat yang membedakan antara jenis makanan dengan jenis selain makanan, sehingga pernyataan itu menjadi pendapat ketiga.

Adakalanya larangan tukar-menukar itu berlaku umum dalam semua jenis makanan, karena menyamakannya dengan harga beli dalam tanggungan. Jadi, Ibnu Kajj sepakat dengan Ibnu Al Mundzir dalam segi hukumnya, namun dia berbeda pendapat dengan Ibnu Al Mundzir dalam segi metode pengambilan keputusannya.

Dan adakalanya juga dia sepakat dengan Ibnu Al Mundzir dalam segi hukum dan metodenya sekaligus, dimana dia melarang tukar-menukar jenis makanan dalam tanggungan, sekalipun makanan itu harus diserahkan secara tunai. Ini merupakan kebalikan dari *nash* Asy-Syafi'i ﵁.

Di dalam redaksi milik penulis *At-Tahdzib* tidak ditemukan keterangan yang menafikan perbedaan pendapat secara mutlak. Sebagaimana telah disebutkan oleh Ar-Rafi'i, hingga dia harus

menghilangkan kesamaran dengan menyebutkan semua perbedaan pendapat tersebut. Tetapi dia hanya berkata: Berdasarkan kebalikan dari dua pendapat yang berbeda *(wajhaani)*, maksudnya adalah, pendapat Ibnu Suraij dan pendapat Abu Ishaq ﷺ.

Di samping itu, dalam pernyataan yang dimuat dalam naskah yang aku ketahui, dia tidak menyebutkan kata "*Quut*" (Makanan pokok). Tetapi dia hanya menyebutkan emas, perak, jenis makanan yang tidak dibuat makanan pokok, dan mengembalikan susu hewan *musharrat*.

Sedangkan pendapat yang dia sampaikan dan yang disampaikan oleh Ar-Rafi'i darinya, yaitu kesepakatan bolehnya mengembalikan susu hewan *musharrat* ketika masih ada, maka seharusnya kesepakatan itu terjadi apabila kedua pihak (penjual dan pembeli hewan *musharrat*) sepakat mengambilnya sebagai pengganti jenis pengganti susu *musharrat* yang wajib. Dalam kesapakatan ini, harus disyaratkan ada ucapan tersebut.

Ini semua jika kita meletakkan pengganti jenis pengganti susu *musharrat* yang wajib itu termasuk bab tukar-menukar jenis makanan, seperti keterangan yang telah dikemukakan.

Adapun jika pembeli hanya berniat mengembalikan pengganti susu *musharrat*, lantas apakah menukar pengganti susu *musharrat* yang wajib dengan jenis makanan yang lain itu dianggap cukup, karena mereka berdua telah membuat kesepakatan mengembalikannya. Jadi terkait kasus pengembalian pengganti susu *musharrat* itu diserahkan kepada mereka berdua atau tidak, dianggap cukup, karena pengganti susu *musharrat* yang wajib itu bisa selain jenis makanan tersebut. Sehingga pengembalian itu

bukan termasuk bab pengembalian pengganti susu *musharrat* berdasarkan model pembatalan akad. *Wallahu a'lam.*

Kami akan menjelaskannya dalam pernyataan Asy-Syirazi ﷺ, *Insya Allah.* Dan juga dalam cabang ini. Maka, ketahuai dan perhatikanlah olehmu jawaban masalah tersebut.

Cabang: Kurma yang wajib dikembalikan sebagai pengganti susu *musharrat*, apakah jenisnya ditentukan? Atau jenis kurma pengganti susu *musharrat* itu diserahkan kepada pilihan pembeli selama tidak ditentukan?

Ahmad bin Busyra mengomentari sejumlah *nash* Asy-Syafi'i ﷺ yang telah dikutipnya: Satu *sha'* kurma suatu negeri yang menjadi tempat tinggal pembeli, dimana kurma dengan kualitas sedang ditemukan, dengan ukuran *sha'* Nabi ﷺ.

Kesimpulan yang nampak dari pernyataan ini memberi kepastian hukum, bahwa pembeli tidak boleh memberikan jenis kurma yang bukan kurma negerinya, sekalipun kualitasnya sempurna (tanpa cacat). Sepengetahuanku, tidak ada seorangpun yang menentang pendapat itu, tidak ada pula yang menganggapnya penting; tidak dalam masalah ini, tidak (pula) dalam masalah zakat fitrah.

Pendapat yang dikehendaki oleh *nash* Asy-Syafi'i tersebut, yaitu pengganti susu *musharrat* ditentukan berupa kurma suatu negeri, didukung oleh pendapat yang telah dia sebutkan dalam masalah seekor kambing yang wajib dikeluarkan sebagai zakat dari lima ekor unta. Keterangan bahwa tidak boleh beralih dari harga yang berlaku di suatu negeri, ini menurut pendapat *madzhab* kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i. begitu juga pendapat yang

dia sebutkan dalam masalah mata uang perak (dirham) yang diambil untuk mengembalikan ganti rugi sebagai standar naik atau turunnya nilai tukar, dimana hal ini didukung oleh keterangan yang menyatakan bahwa pengganti kerugian itu harus ditentukan berupa uang tunai yang berlaku di suatu negeri.

Jadi, apabila menentukan jenis tertentu dalam masalah pengganti susu *musharrat* itu diberlakukan, bahkan juga dalam menentukan jenis tertentu dalam masalah zakat fitrah, karena harapan orang-orang fakir itu terbuka untuk memperoleh makanan pokok yang ada di suatu negeri dan jenisnya.

Memang benar, pengganti susu *musharrat* ditentukan satu jenis kurma suatu negeri, apabila di suatu negeri ditemukan banyak jenis, maka mereka telah menyebutkan, dalam masalah seekor kambing dikeluarkan sebagai zakat untuk lima ekor unta, ada sejumlah pendapat yang berbeda dari ulama madzhab Asy-Syafi'i. Asy-Syafi'i ﷺ telah me-*nash* masalah tersebut. Yaitu pendapat yang dijadikan pedoman oleh penulis *At-Tahdzib* guna memastikan penentuan pengganti susu *musharrat* berupa makanan yang lebih umum dikonsumsi di suatu negeri.

Pendapat yang lebih *shahih* di kalangan para pengikut madzhab Asy-Syafi'i, bahwa apabila berpedoman pada pendapat yang telah disebutkan oleh Ar-Rafi'i, yaitu pembeli boleh mengeluarkan satu di antara dua jenis yang berbeda, yang dia kehendaki. Dalil *qiyas* itu menyebutkan terjadinya perbedaan pendapat yang sama dalam kasus pengembalian pengganti susu *musharrat* jenis tertentu dari sejumlah jenis yang ditemukan di suatu negeri.

Apabila kamu berkata: Al Mawardi ﷺ berkata: Bahwa apabila kurma tersebut sulit ditemukan (hampir dipastikan tidak

ada), maka pembeli harus mengeluarkan uang pengganti yang setara harga kurma di Madinah, menurut satu pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Hanya Ar-Rafi'ilah yang meriwayatkan pendapat ini.

Ini juga pendapat yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi berdasarkan pendapat Abu Ishaq dalam kasus; apabila nilai pengganti satu *sha'* lebih tinggi dibanding harga seekor kambing.

Pertimbangan uang pengganti yang setara harga kurma di Hijaz itu menunjukkan, bahwa aspek yang dipertimbangkan dalam pengganti susu *musharrat* adalah kurma Hijaz. Karena uang pengganti yang setara harga kurma Hijaz itu adalah pengganti kurma Hijaz. Jadi, jika pengganti susu *musharrat* yang wajib itu ditentukan dengan kurma suatu negeri, maka pasti pembeli harus mengeluarkan uang pengganti yang setara harga kurma di negeri tersebut.

Menurutku (As-Subki): Pendapat yang telah disebutkan oleh Asy-Syafi'i dalam kasus ini, yaitu menentukan pengganti susu *musharrat* berupa kurma yang ditemukan di suatu negeri, dimana dia memperkuatnya dengan sejumlah pendapat lain yang serupa, ini menunjukkan bahwa sesungguhnya pendapat yang lebih *shahih* di kalangan ulama madzhab kami hanya pendapat kedua, yang telah dikutip oleh Al Mawardi, yaitu bahwa ketika kurma itu sulit didapatkan, maka uang pengganti yaitu setara harga dengan kurma yang berlaku di negeri di mana kurma itu ditemukan dan yang paling dekat dengan negeri tempat pembeli berdomisili. Sekalipun Ar-Rafi'i tidak pernah menyebutkannya.

Sedangkan pendapat yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi dan ulama lainnya dari kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i, berpedoman pada pendapat Abu Ishaq. Mereka hanya

berpedoman pada pendapat Abu Ishaq, bahwa aspek yang dijadikan pertimbangan dalam pengganti susu *musharrat* adalah nilai tukar yang setara dengan kurma Hijaz, mereka mengatakan hal ini dengan berpedoman pda pendapat Abu Ishaq.

Terkadang Abu Ishaq tidak sepakat dengan pendapat yang dikehendaki oleh *nash* Asy-Syafi'i, yaitu menentukan pengganti berdasarkan nilai tukar suatu negeri. Ketidaksepakatan itu sulit untuk diterima.

Atau dia sepakat bahwa aspek yang dijadikan pertimbangan dalam pengganti susu *musharrat* ketika mudah didapat adalah kurma yang ada di negeri tertentu, dan apabila sulit didapat, kembali ke nilai tukar yang berlaku di Hijaz. Kesepakatan ini juga sangat jauh dari kebenaran.

Tentunya dari pendapat yang disampaikan ulama madzhab kami itu, tidak harus diambil kesimpulan, bahwa mereka menjadikan nilai tukar yang berlaku di Hijaz ketika kurma sulit didapat sebagai bahan pertimbangan, menurut pendapat yang *madzhab* di kalangan para pengikut madzhab Asy-Syafi'i.

Tidak ragu lagi bahwa tuntutan yang dikehendaki pendapat Abu Ishaq adalah mempertimbangkannya. Jadi, Apabila dia mempertimbangkannya selain dalam kondisi sulit di dapat, apalagi jika benar-benar dalam kondisi sulit didapat. Kesimpulannya bahwa kurma yang wajib dikembalikan hanyalah kurma yang ada di suatu negeri, apabila berpedoman pada kesimpulan yang nampak dari *nash* Asy-Syafi'i. Sedang dalam kurma yang wajib dikembalikan apabila berpedoman pada pendapat Abu Ishaq adalah seperti pendapat yang telah aku (As-Subki) sebutkan.

Apabila kita menetapkan (pengganti susu *musharrat*) berupa kurma tertentu, lalu pembeli beralih ke kurma yang nilainya lebih

tinggi daripada kurma tersebut, maka dia boleh beralih ke kurma tersebut, seperti pendapat yang telah mereka sampaikan dalam masalah zakat fitrah, juga dalam masalah kambing yang dikeluarkan sebagai pengganti unta.

Kalau pembeli beralih ke kurma yang nilainya lebih rendah daripada kurma yang ditentukan, maka dia tidak boleh beralih ke kurma tersebut. Seperti pendapat yang telah mereka sebutkan dalam soal kambing.

Ketentuan ini (boleh beralih ke pengganti susu *musharrat* yang nilainya lebih tinggi) ketika kurma mudah didapat dan ketika sulit didapat, yang wajib adalah nilai tukar kurma yang berlaku di negeri yang terdekat di mana kurma yang ditentukan sebagai pengganti susu *musharrat* itu ditemukan. Menurut satu pendapat: Nilai tukar kurma yang berlaku di Madinah. Yaitu hukum yang dikehendaki pendapat Abu Ishaq.

Terkadang dikatakan: Bahwa apabila pembeli beralih ketika kurma mudah didapat ke macam lain yang nilainya lebih tinggi, haruslah seperti beralihnya ke jenis pengganti susu *musharrat* yang lain, seperti ketentuan yang disampaikan terkait dengan pengganti barang yang sama (sejenis) dalam akad *Salam*: Bahwa perbedaan macam barang sama seperti perbedaan jenis barang. Jika demikian, maka dalam konteks pengganti susu *musharrat*, tidak boleh beralih ke macam yang lain tanpa ada kesepakatan di antara kedua belah pihak. Dia boleh beralih ke macam yang lain berdasarkan kesepakatan. Karena pengganti susu *musharrat* yang wajib ini, boleh ditukar dengan jenis yang lain, apabila berpedoman pada pendapat yang lebih *shahih* di kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i, seperti keterangan yang telah dikemukakan, berbeda dengan barang pesanan (*Muslam fih*).

Adapun beralih ke macam kurma yang nilainya lebih rendah, ini tidak boleh dilakukan kecuali berdasarkan kesepakatan (suka sama suka). Terkecuali juga apabila kita membangun masalah tersebut berdasarkan pendapat yang menyatakan boleh memilih. Demikian juga dalam masalah zakat, apabila seseorang wajib berzakat dengan mengeluarkan macam barang tertentu, maka dia tidak boleh beralih ke macam barang lain yang nilainya lebih rendah daripada barang tersebut, kecuali kita mempertimbangkan nilai tukar, maka dalam beralih ke macam lain yang lebih rendah, terjadi *khilaf* ulama. Demikian pula tidak boleh mengeluarkan jenis kurma yang kualitas rendah sebagai pengganti kurma pilihan.

Cabang: Satu *sha'* kurma yang wajib dikembalikan sebagai pengganti susu *musharrat*, apakah lantas ia diletakkan seperti barang yang berbeda, yang dimuat dalam akad jual beli, sehingga ketentuan pengembalian itu bergantung pada pengembaliannya beserta kambing. Atau kita berkata: Pembeli boleh mengembalikan kambing *musharrat* tersebut, sementara pengganti susu *musharrat* tetap dalam tanggungannya?

Aku tidak mengetahui satupun pendapat ulama dalam masalah tersebut. Namun sabda Nabi: رُدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ "*Dan (mengembalikan) beserta kambing itu satu sha' kurma.*" Menerangkan pendapat yang pertama, dimana juga didukung oleh argumen, bahwa pengembalian salah satu dari kedua barang itu secara terpisah di luar pembahasan ini, tidak boleh.

Jadi, peletakkan status kurma tersebut sebagai pengganti susu *musharrat* dikarenakan pengembalian itu diserahkan kepada mereka berdua, yang lebih memelihara teks hadits tersebut.

Apabila hal itu benar, maka kesepakatan mereka mengambil pengganti susu *musharrat* berupa kurma itu bukan termasuk bab tukar-menukar jenis makanan, hingga diperlukan mengucapkan kata tertentu seperti keterangan yang telah dikemukakan.

Karena kurma tersebut bukanlah hak milik yang statusnya menjadi tanggungan berdasarkan pembahasan ini. Tetapi statusnya hanya menggantikan posisi susu hewan *musharrat*, agar pengembalian itu diserahkan kepada mereka berdua. Jadi, mengambil pengganti susu *musharrat* berupa kurma menjadi masalah yang sulit dipecahkan bukan karena argumentasi yang telah disampaikan oleh Ibnu Al Mundzir, akan tetapi karena makna ini. Inilah keterangan yang telah aku janjikan untuk menyampaikannya. Maka ketahui dan telaahlah keterangan tersebut olehmu.

Memang benar, kesepakatan mereka mengembalikan susu tersebut jelas boleh apabila berpedoman pada asumsi ini, dan jika demikian, tidak perlu mengambil pengganti susu *musharrat* jenis yang lain, karena susu itulah yang aslinya harus dikembalikan. Keputusan beralih ke pengganti susu *musharrat* berupa kurma itu untuk mengantisipasi terjadi perselisihan di antara mereka berdua.

Jadi, apabila mereka berdua telah sepakat mengambil kurma sebagai pengganti susu *musharrat*, maka kesepakatan itu hukumnya boleh. Pengembalian itu diserahkan kepada mereka berdua, dimana pembatalan akad jual beli terjadi dalam obyek akad secara utuh. Dari kesepakatan itu, keluarlah jawaban hasil *takhrij* yang menyatakan, bahwa kesepakatan mereka; mengembalikan susu *musharrat* hukumnya boleh. Sedangkan, mengambil pengganti susu *musharrat* berupa jenis yang berbeda selain susu tersebut, dimana kesepakatan ini tidak berimbas pada

pengganti susu *musharrat* selain susu tersebut, maka hukumnya tidak diperbolehkan. Sepengetahuanku, tidak ada seorangpun yang menyatakan secara tegas kumpulan hukum ini, maka dari itu ketahui dan telaahlah sejumlah keterangan di atas.

Cabang: Bisa dikatakan: Apabila kita meletakkan status kurma itu sebagai pengganti susu *musharrat* dengan berpedoman pada pembahasan yang telah dikemukakan, dimana kedua belah pihak bersepakat mengembalikan kambing tersebut dan juga sepakat bahwa kurma itu statusnya menjadi tanggungan pembeli, maka pengganti susu *musharrat* berupa kurma tersebut hukumnya boleh, sebagaimana mengambil pengganti itu dibolehkan dalam akad *Syuf'ah* (mengambil alih hak milik secara paksa dengan nilai tukar tertentu), sekiranya mengambil pengganti itu dicukupkan dengan kerelaan pembeli menerima tanggungan pihak yang mengambil alih hak milik (*Syafi'*) untuk menyerahkan pengganti hak milik yang diambil alih.

Bisa juga dikatakan: Hal itu tidak cukup dalam konteks akad *syuf'ah*, karena *syuf'ah* adalah pengambil alihan hak milik yang baru. Sedangkan dalam konteks jual beli hewan *musharrat* adalah pengembalian, dimana pengembalian itu harus berpedoman pada barang yang hendak dikembalikan.

Jadi, apabila berpedoman pada kemungkinan yang pertama, pendapat yang telah disampaikan oleh Al Baghawi dan Ar-Rafi'i ﷺ, yaitu mengambil pengganti dari kurma, hal ini bisa diberlakukan, karena pengganti kurma itu berubah menjadi tanggungan wajib. Jadi, pengganti kurma yaitu sejumlah pengganti susu *musharrat* selain kurma yang dihasilkan melalui kesepakatan

itu boleh dilakukan. Di dalam masalah ini ada perbedaan pendapat dari Ibnu Al Mundzir dan argumentasinya.

Sedangkan apabila berpedoman pada kemungkinan yang kedua; jenis pengganti susu *musharrat* yang telah dikemukakan harus ditentukan dan jenis pengganti susu *musharrat* yang dikembalikan harus ditentukan berupa kurma atau susu berdasarkan kesepakatan mereka berdua, karena pengganti susu *musharrat* itulah yang asli. Tidak boleh mengembalikan selain itu, karena pengembalian kurma atau susu itu, posisinya adalah meletakkan barang yang bukan obyek jual beli pada posisi obyek jual beli dalam ketentuan pengembalian, dan pergantian itu hanya dibolehkan bila datangnya dari *syara'*.

Cabang: Jika Hewan *musharrat* (hewan yang tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya itu mengendap [mengumpul] di kantong susunya) itu jumlahnya dua ekor atau lebih, apakah membayar pengganti susu *musharrat* yang wajib itu disesuaikan berdasarkan jumlah tersebut? Aku tidak mengetahui jawaban yang dikutip milik ulama madzhab kami mengenai masalah tersebut itu.

Tetapi Abu Al Faraj Ibnu Abi Umar Al Hanbali ﷺ telah mengutip jawaban tersebut dalam *Syarah Al Muqni'* berdasarkan madzhab mereka, dari Asy-Syafi'i dan sebagian ulama madzhab Malik, bahwa pembeli harus mengembalikan satu *sha'* berserta seluruh hewan *musharrat*. Hal ini sesuai dengan sabda Nabi: مَنْ اشْتَرَى غَنَمًا "*Siapa yang membeli seekor kambing.*"

Di antara ulama yang cenderung berpegang pada madzhab tersebut adalah Ibnu Hazm Azh-Zhahiri. Ibnu Ar-Rif'ah mengira

bahwa pendapat tersebut adalah hasil kesimpulan yang nampak dari redaksi hadits tersebut.

Dia berkata: Aku tidak menduga ulama madzhab kami dengan mudah menerima pendapat tersebut. Pernyataan dari Ibnu Ar-Rif'ah ini membuktikan bahwa dia menjawab apa yang dikutip terkait masalah tersebut. Demikian juga aku tidak mengetahui jawaban yang dikutip kecuali jawaban yang telah aku kemukakan, yaitu jawaban yang dikutip oleh sebagian ulama madzhab Hanbali dari Asy-Syafi'i ﷺ, yang merupakan pendapat yang dikehendaki madzhab ini.

Ibnu Abdil Bar berkata: Seharusnya pengganti susu sejumlah kambing atau sapi tidak wajib kecuali satu sha', sebagai bentuk ibadah dan tunduk dalam mengikuti aturan *syara'*.

Cabang: Ulama madzhab kami ﷺ dan mayoritas ulama yang lain sepakat bahwa tidak wajib mengembalikan jenis susu yang sama, yang telah habis (rusak). Karena satu *sha'* tersebut adalah pengganti susu *musharrat* dengan bukti sabda Nabi ﷺ: فَفِي حَلْبَتِهَا صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ "*Di dalam pemerahan susunya ada* (kewajiban mengganti) *satu sha' kurma.*" Maksud yang terkandung di balik sabda Nabi tersebut bisa dipahami demikian.

Ibnu Hazm berkata: Wajib mengembalikan jenis susu yang sama (sejenis) berikut kurma, jika susu itu telah habis dan juga susu *musharrat* itu sendiri jika masih ada. Kewajiban itu hanya berlaku dalam susu hewan *musharrat* yang sudah ada (keluar) ketika akad jual beli berlangsung. Dia juga menjawab tentang hadits tersebut, bahwa kata *Halbah* adalah kata benda kerja (*mashdar*). Pengucapannya guna menunjukkan arti susu yang diperah

(*Mahlub*) merupakan bentuk majaz, dimana tidak ada dalil yang menyatakan kata tersebut adalah majaz. Mereka sepakat bahwa pembeli tidak wajib mengembalikan susu yang baru keluar ketika akad jual beli. *Wallahu a'lam.*

Ibnu Abi Adi telah meriwayatkan hadits *musharrat* dengan redaksi yang di dalamnya terdapat keterangan: وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ وَكَانَ بِمَا احْتَلَبَ مِنْ لَبَنِهَا "*Apabila pembeli menghendaki, maka dia boleh mengembalikannya serta satu sha' kurma, dan satu sha' kurma itu sebagai pengganti susu musharrat yang telah dia perah.*"

Hadits tersebut menerangkan bahwa satu *sha'* kurma itu adalah pengganti susu yang diperah (*Mahlub*), tetapi dalam sanadnya ada nama Sulaiman bin Arqam, dimana dia adalah periwayat yang *dha'if.*

Cabang: Seputar Beragam Madzhab Ulama

Kondisi Pertama: Harus mengembalikan pengganti yang setara dengan harga susu tersebut beserta hewan *musharrat.*

Ibnu Abi Laila dan Abu Yusuf berkata: Pembeli harus mengembalikan pengganti yang setara dengan harga susu tersebut beserta hewan *musharrat.* Demikian Ibnu Al Mundzir dan ulama yang lain meriwayatkan jawaban tersebut dari mereka berdua.

Ibnu Hazm meriwayatkan dari mereka berdua, bahwa pembeli harus mengembalikan pengganti susu *musharrat* yang setara dengan harga satu *sha'.* Malik dalam salah satu dari kedua pendapatnya berkata: Penduduk suatu negeri memberikan satu *sha'* (sebagai pengganti susu *musharrat*) berupa makanan pokok

yang paling banyak mereka konsumsi. Ibnu Suraij dari ulama madzhab kami pun berpendapat demikian.

Abu Hanifah dan Muhammad berkata: Apabila susu itu telah habis, maka pembeli tidak berhak mengembalikan hewan *musharrat* tersebut, tetapi dia hanya berhak menuntut nilai ganti rugi yang setara dengan cacat tersebut. Apabila susu itu masih ada, maka dia harus mengembalikannya, dimana dia tidak harus mengembalikan satu *sha'* kurma beserta hewan *musharrat* tersebut dan dia pun tidak wajib mengembalikan pengganti apapun. Demikian yang diriwayatkan oleh Ibnu Hazm dari Abu Hanifah.

Namun pendapat yang *masyhur* dari Abu Hanifah, bahwa apabila dia telah memerahnya, maka dia tercegah untuk mengembalikannya. Sebagian ulama madzhab kami telah meriwayatkan dari Ahmad, bahwa apabila pembeli telah memerahnya, maka hak *khiyar*-nya gugur. Dia hanya mempunyai hak menuntut pengganti atas kekurangan tersebut. Pendapat ini bertentangan dengan hadits *musharrat*. Diriwayatkan dari sebagian ulama madzhab Malik, bahwa dia tidak wajib mengembalikan pengganti apapun beserta pengembalian hewan *musharrat*, karena suatu keuntungan disertai dengan resiko yang harus ditanggung.

Kondisi Kedua: Pembeli memilih mengembalikan hewan *musharrat* sebelum susunya diperah. Pengembalian ini terjadi apabila berpedoman pada selain pendapat yang telah diriwayatkan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid, Ar-Ruyani dan ulama yang sepakat dengan mereka, dari Abu Ishaq yang menyatakan bahwa pembeli tidak boleh mengembalikan hewan *musharrat* sebelum tiga hari. Sedang pendapat yang *masyhur* dari madzhab Asy-Syafi'i menyatakan sebaliknya.

Jadi, apabila pembeli berniat mengembalikannya sebelum diperah, maka dia boleh mengembalikannya dan juga sepakat dia tidak dikenai kewajiban mengembalikan pengganti apapun. Karena perkataan Nabi: وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ "*Dan apabila dia membencinya, maka dia boleh mengembalikannya serta satu sha' kurma*" maksudnya adalah, jika dia mengembalikannya setelah diperah. Penggabungan antara sejumlah riwayat hadits menjelaskan maksud tersebut. Di samping itu, makna hadits pun menunjukkan demikian.

Ibnu Abdil Barr meriwayatkan, bahwa tidak ada perbedaan dalam masalah pengembalian pengganti susu *musharrat*, baik sebelum maupun sesudah diperah. Namun riwayat yang disampaikan oleh Ibnu Abdi Barr itu tidak dapat digunakan dalam menentang pendapat kami: Bahwa pembeli berhak *khiyar* sebelum susunya diperah.

Kondisi Ketiga: Pembeli memilih menahannya. Asy-Syafi'i ﷺ berkata: Apabila pembeli rela menahannya, kemudian dia menemukan cacat yang terdahulu selain *tashriyah* pada hewan tersebut, maka dia boleh mengembalikannya sebab adanya cacat tersebut, dimana dia juga harus mengembalikan pengganti susu hewan yang muncul ketika akad jual beli berlangsung.

Apabila berpedoman pada riwayat Asy-Syaikh Abu Ali, ada pendapat yang menyatakan bahwa kondisi tersebut seperti kasus; jika seseorang membeli dua orang budak, dimana salah satunya meninggal dunia dan dia berniat mengembalikan budak yang lain, maka jawaban atas masalah tersebut di-*takhrij* sesuai dengan jawaban dalam masalah pemisahan akad.

Namun pendapat *madzhab* adalah pendapat yang pertama. Banyak ulama sepakat dengan jawaban pertama ini. yaitu pendapat yang di-*nash* oleh Asy-Syafi'i ﷺ dalam *Al Mukhtashar*.

Al Imam Haramain berkata: Al Imam, penulis *At-Taqrib* dan Ash-Shaidalani memastikan jawaban mereka berdasarkan *nash* Asy-Syafi'i tersebut. Yang dimaksud dengan Al Imam adalah orang tuanya, yaitu Asy-Syaikh Abu Muhammad. Kemudian dia menyatakan bahwa masalah itu sulit dipahami ditinjau dari metode *qiyas*. Sebab makna hadits tersebut menunjukkan, bahwa satu *sha'* kurma itu adalah pengganti susu tersebut, sementara hewan ternak bersama susu dalam kantongnya seperti pohon bersama buahnya, lalu apabila buah itu telah tiba masa panen dan pembeli berniat mengembalikan pohon tersebut, maka masalah ini termasuk dalam pembagian akad. Dia berkata: Demikian ketentuan hukum qiyas ini.

Akan tetapi Asy-Syafi'i ﷺ dan semua ulama madzhab kami mengambil keputusan hukum sesuai dengan pendapat yang telah kami sebutkan, yaitu tidak memberikan jawaban hasil *takhrij* atas jawaban dalam masalah pemisahan akad.

Al Imam Haramain berkata: Yang manyebabkan pengambilan keputusan hukum ini adalah, bahwa pengembalian obyek akad sebab adanya cacat yang terdahulu dipastikan sama seperti pengembalian karena perubahan obyek jual beli (*Khilf*), dimana susu dalam kedua kasus yang terjadi ini memiliki alur cerita yang sama. Jadi Asy-Syafi'i berpendapat menyamakan suatu kasus yang terjadi dengan kasus yang lainnya, sebagaimana pendapatnya dalam menyamakan budak perempuan dengan budak laki-laki dalam perkataan Nabi: مَنْ اشْتَرَى شِرْكًا لَهُ فِي عَبْدٍ "*Siapa yang membeli hak milik bersama atas budak laki-laki.*"

Asy-Syaikh Abu Ali dalam *Syarah At-Talkhish* menyebutkan bahwa di antara ulama madzhab kami ada yang mengembalikan masalah ini pada faktor yang menetapkan *qiyas*, dimana dia menjawab masalah itu sesuai dengan jawaban hasil *takhrij* atas masalah pemisahan akad.

Menurutku (As-Subki): Pernyataan Asy-Syafi'i ﷺ dalam *Ar-Risalah* bab Ijtihad, memberi kepastian hukum, bahwa pengembalian kurma dalam konteks masalah ini berdasarkan dalil hadits bukan berdasarkan dalil *qiyas*.

Tetapi maksud penyamaan yang dikehendaki Al Imam Haramain tersebut adalah, penyamaan dalam landasan hukum pengembalian tersebut, bukan dalam masalah resiko pengganti susu *musharrat* yang harus ditanggung.

Al Ghazali membuat argumen tentang jawaban hasil *takhrij* atas jawaban dalam masalah pemisahan akad pada kondisi memilih untuk mengembalikan hewan *musharrat*, bahwa susu tersebut tidak dapat ditukar dengan porsi harga beli, menurut pendapatku. Karena susu tersebut dianggap sebagai sifat lain yang berbeda, dimana hilangnya sifat tersebut tidak menetapkan cacat yang telah ada, berbeda dengan cacat yang muncul belakangan.

Apabila kita mengatakan: Susu itu dapat ditukar dengan porsi harga beli, maka tidak ada alasan untuk menentang hadits tersebut, karena kami menguatkan bolehnya pemisahan akad dengan hadits tersebut. Sebab inilah pendapat yang terpilih (*mukhtar*) dalam madzhab Syafi'i. Apalagi pendapat tersebut berhubungan dengan keberlangsungan akad.

Adapun pendapat yang telah disampaikan oleh Al Ghazali ini, yaitu susu tersebut tidak dapat ditukar dengan porsi harga beli, sesuai dengan pendapat Al Imam Haramain, yang telah

disebutkannya dalam masalah susu selain hewan *musharrat*, karena dia menyamakan jawabannya dengan masalah kandungan.

Sebab dia berkata: Titik persamaan dalam hal kami memposisikan susu tersebut seperti kandungan dalam segi bahwa apakah susu itu dapat ditukar dengan porsi harga beli, apabila berpedoman pada pendapat Al Imam Haramain? Dia telah menyebutkannya dalam masalah susu selain hewan *musharrat*, sebab dia menyamakan jawabannya dengan masalah kandungan, karena Al Imam Haramain berkata: Titik persamaan dalam hal memposisikan susu itu seperti kandungan dalam segi bahwa apakah susu itu bisa ditukar dengan porsi harga beli tersebut? Al Ghazali dan Ar-Rafi'i telah menyebutkannya di sini, yaitu dalam hewan *musharrat*.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Susu hewan *musharrat* berbeda dengan susu selain hewan *musharrat*, karena maksud (tujuan) yang terkandung dalam hewan *musharrat* berbeda dengan hewan selain *musharrat*.

Oleh karena itu, Asy-Syafi'i ﷺ berkata: Bahwa apabila pembeli berniat mengembalikan hewan selain *musharrat* sebab adanya cacat, maka dia tidak wajib mengembalikan pengganti susu tersebut.

Asy-Syafi'i tidak pernah mengatakan hal ini, juga tidak seorangpun dari kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i yang mangatakannya, ketentuan hukum tersebut adalah pada hewan selain *musharrat*.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Al Ghazali menetapkan kemungkinan penafsiran Al Imam Haramain menjadi sebuah pendapat dan dia memindahkannya ke masalah susu *musharrat*, padahal pendapat tersebut bertentangan dengan pendapat yang

dijadikan pegangan ulama madzhab kami. Dimana dia mengomentari keterangan yang telah Al Ghazali sebutkan: Apabila penyampaian pendapat tersebut karena mengikuti Al Ghazali, maka pendapat tersebut tidak perlu dipertimbangkan. Jika tidak, maka di dalam pendapat tersebut terkandung unsur menguatkan pendapat yang telah disebutkan oleh Al Ghazali.

Menurutku (As-Subki): Pendapat yang telah diceritakan oleh Al Imam Haramain dari Asy-Syaikh Abu Ali dapat diberlakukan dalam jual beli *musharrat*, namun dalam kondisi ini, kondisi dimana dia telah membahasnya, yaitu kondisi apabila pembeli memilih untuk menahannya, kemudian dia berniat mengembalikannya sebab adanya cacat berupa *tashriyah*. Sepengetahuanku, tidak ada seorangpun mengatakan, bahwa hal ini di-*takhrij* sesuai dengan jawaban dalam masalah pemisahan akad. Karena kondisi tersebut berlawanan dengan hadits *musharrat*.

Apabila pernyataan Asy-Syaikh Abu Ali diberlakukan dalam jual beli *musharrat*, maka pernyataan tersebut menjadi sandaran pendapat yang telah dikutip Al Ghazali dalam masalah *musharrat*, yaitu bahwa manurut pendapatku, susu tersebut tidak dapat ditukar dengan porsi harga beli. Jika tidak demikian, maka hal ini tidak dapat di-*takhrij* sesuai dengan jawaban dalam masalah pemisahan akad, disaat pembeli berniat mengembalikan hewan tersebut sebab adanya cacat yang lain.

Adapun tertolaknya *takhrij* pendapat di saat (pembeli) berniat mengembalikan hewan karena *tashriyah*, hadits *musharrat* inilah yang kemudian menolak *takhrij* tersebut. Karena itu tidak ada seorangpun yang berpegang pada pendapat hasil *takhrij* tersebut. Pendapat hasil *takhrij* itu masih bisa diberlakukan dalam

masalah selain pengembalian karena *tashriyah*, dimana ini sesuai dengan tuntutan yang dikehendaki dalil *qiyas*. Jadi, jawaban yang dikutip oleh Al Ghazali dan Ar-Rafi'i itu tidak keluar dari pendapat yang dijadikan pedoman oleh ulama madzhab kami.

Adapun *nash* Asy-Syafi'i ﷺ dalam masalah hewan selain *musharrat*, pembahasan mengenai *nash* Asy-Syafi'i ini akan disampaikan. Kesimpulan dari pendapat *madzhab* di kalangan ulama madzhab kami adalah pendapat yang menyatakan sebaliknya.

Ibnu Ar-Rif'ah menentang pendapat hasil *takhrij* yang dikutip oleh Asy-Syaikh Abu Ali. Al Imam Haramain berkata: Bahwa pendapat yang dikutip oleh Asy-Syaikh Abu Ali itu adalah *qiyas*, sebab kami hanya memberi jawaban hasil *takhrij* sesuai dengan jawaban dalam masalah pemisahan akad, sesuatu yang seluruhnya menjadi tujuan jual beli seperti salah seorang dari kedua budak dan sejenisnya, sedang masalah yang sedang kami bahas tidaklah demikian. Karena susu tersebut bukan tujuan jual beli yang sebenarnya seperti halnya kambing, justru kambing itulah yang menjadi tujuan utama jual beli. Susu tersebut, apabila dijadikan tujuan utama jual beli, tetap statusnya sebagai pelengkap.

Karena alasan inilah, ketidaktahuan terhadap susu tersebut dapat dimaklumi, dimana barang yang berstatus sebagai pelengkap, jika dia hilang tidak bisa disamakan dengan barang pokoknya. Apakah kamu tidak tahu bahwa obyek jual beli jika kecacatannya terlihat dan tertolak pengembaliannya, kami tidak serta merta mengatakan: Jawaban hukum dalam obyek jual beli yang tersisa itu di-*takhrij* sesuai dengan jawaban dalam masalah pemisahan akad? Sekalipun selamat dari cacat itu adalah tujuan jual beli, akan tetapi selamat dari cacat itu statusnya sebagai

pelengkap, tidak dapat dipisahkan dengan akad tersendiri. Status susu tersebut sama seperti selamat dari cacat.

Menurutku (As-Subki): Pendapat ini cenderung berpedoman bahwa susu itu tidak dapat ditukar dengan porsi harga beli tersebut, di samping memang dia menolaknya. Jika tidak demikian, maka kepastian pertukaran itu adalah apabila dia berniat memisahkan akad sambil mengembalikannya.

Al Jauri telah menyampaikan pendapat yang sama dengan pendapat yang disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Ali dalam masalah menolak pengembalian tersebut, dimana dia berbeda pendapat dengannya dalam segi sumber yang menjadi landasan hukum. Sebab dia berkata: Jika dia melihat cacat *tashriyah*, lalu dia tidak pernah mengembalikan sampai dia menemukan cacat yang lain setelah lewat masa tertentu, maka dalam masalah tersebut, ada dua pendapat Asy-Syafi'i yang berbeda (*Qaulaani*).

Pendapat pertama: Pembeli tidak boleh mengembalikannya, sebagaimana dia tidak dapat mengembalikan barang dagangan yang telah dibelinya, kemudian dia melihatnya ternyata dalam kondisi cacat, lalu dia tidak mengembalikannya sampai dia melihatnya ada cacat yang lain, karena dia rela menerimanya dalam kondisi cacat.

Pendapat kedua: Pembeli boleh mengembalikan. Perbedaan antara jual beli *musharrat* dengan jual beli barang dagangan adalah, bahwa pembeli harus mengembalikan beserta *musharrat* itu satu *sha'* pengganti susu *musharrat*. Jadi, seakan-akan dia mengembalikannya karena adanya cacat. Sedangkan dalam pengembalian seluruh jenis barang dagangan yang lain, pembeli tidak mengembalikan ganti rugi apapun, dimana dia rela menerimanya, sehingga dia tidak mempunyai hak apapun. Al Jauri

berkata: Terkadang dalam soal barang dagangan, disampaikan bahwa pembeli boleh mengembalikan *musharrat* itu karena dia rela menerima suatu cacat, tidak dengan cacat yang lain.

Menurutku (As-Subki): Kemungkinan yang telah disampaikan oleh Al Jauri ini adalah *qiyas*. Rela menerima satu cacat, belum tentu menerima semua cacat yang lainnya.

Adapun pendapat yang telah Al Jauri sampaikan di awal, yaitu seluruh jenis barang dagangan selain hewan *musharrat*, apabila pembeli melihatnya dalam kondisi cacat, lalu dia tidak mengembalikannya sampai dia melihat cacat yang lainnya, maka dia tidak dapat mengembalikannya. Pendapat ini sangat jauh dari kebenaran, tidak ada landasan pendukungnya.

Aku tidak menyangka ulama madzhab kami mendukung Al Jauri atas pendapatnya tersebut, sebagaimana pendapat yang telah disampaikan oleh Al Jauri, yaitu dua pendapat yang berbeda. Bahkan Al Mawardi, Asy-Syaikh Abu Hamid dan ulama yang lain secara tegas menyatakan sebaliknya (boleh mengembalikannya).

Karena mereka mengatakan dalam masalah ini: Sesungguhnya orang yang rela menerima sebuah kecacatan, kemudian dia menemukan kecacatan lain yang berbeda, maka kerelaan mengenai kecacatan yang telah dia ketahui itu tidak menghalanginya untuk mengembalikan barang sebab cacat yang tidak pernah dia ketahui. Mereka membuat pernyataan itu sebagai dalil yang menegaskan bolehnya mengembalikan barang tersebut dalam masalah ini.

Tetapi, aku melihat dalam *Ta'liq Ath-Thabari* yang diriwayatkan dari Ibnu Abi Hurairah, pendapat yang sama dengan pendapat Al Jauri tersebut, karena dia berkata dalam *Ta'liq* tersebut: Posisinya sama seperti posisi pembeli barang dagangan,

lalu dia menemukan dua kecacatan sekaligus pada barang tersebut, dimana dia rela menerima salah satunya, maka dia berhak mengembalikan karena cacat yang kedua. Sedang menurut sebuah pendapat yang lemah: Dia tidak boleh mengembalikannya, akan tetapi dia boleh menuntut pengganti karena cacat yang kedua. Ath-Thabari berkata: Pendapat tersebut lemah. Apabila berpedoman pada pendapatnya dalam pembahasan ini: Menurut sebuah pendapat: Ada kemungkinan tidak diterimanya pengembalian itu bisa terjadi dalam masalah *musharrat*, yaitu dalam masalah yang diqiyaskan dengannya.

Namun secara garis besar dapat disimpulkan bahwa pendapat *madzhab*, serta pendapat *masyhur* dari madzhab Asy-Syafi'i menyatakan, bahwa kerelaan menerima salah satu kecacatan itu bukanlah penghalang pengembalian barang tersebut. Ibnu Busyra telah mengutipnya dalam sejumlah masalah yang telah di*nash* oleh Asy-Syafi'i ﷺ.

Ibnu Ar-Rif'ah telah menyampaikan pendapat dari Al Jauri ini ketika membicarakan jual beli *Bara`ah* (bersih dari cacat), dia berkata: Mungkin menurut pendapatnya bahwa di dalam pengembalian barang tersebut tersimpan tindakan membatalkan toleransinya dari cacat yang pertama, sehingga pengembalian itu tidak dapat dilakukan. Karena alasan inilah, dia memiliki pandangan yang sama seperti pendapat yang disebutkan dalam pembahasan *Jinayat*.

Keterangan yang telah disampaikan oleh Al Jauri, maksudnya adalah, dari dua pendapat yang berbeda dalam masalah *musharrat*, dia menyampaikan pendapat yang menolak dari kedua pendapat tersebut berdasarkan *qiyas* dengan barang dagangan lain yang memiliki dua pendapat yang berbeda. Namun

kami sepakat menolak memposisikannya sebagai hukum asal, atau paling tidak menurut pendapat *madzhab* ulama madzhab Asy-Syafi'i, serta pendapat yang *masyhur* dari madzhab Asy-Syafi'i. Apabila pendapat yang menolak pengembalian itu diterima (bisa dibenarkan), maka perbedaannya seperti yang telah dia sebutkan.

Berdasarkan keterangan tersebut, maka dapat diambil kesimpulan bahwa landasan hukum yang dijadikan pegangan oleh pendapat yang menolak pengembalian, —yang telah disampaikan oleh Al Jauri— berbeda dengan landasan hukum yang dijadikan pegangan oleh pendapat yang telah disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Ali ﷺ, yaitu jawaban hasil *takhrij* sesuai dengan jawaban dalam masalah pemisahan akad sangat kuat ditinjau dari segi *qiyas*. Namun, hadits *musharrat* tersebut menolak pendapat hasil *takhrij* di atas.

Hanya saja pendapat yang telah disampaikan oleh Al Jauri, sekalipun tidak diunggulkan (*Gharabah*) dan lemah, tetap dapat digunakan untuk memperkuat pendapat yang telah disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Ali, sekalipun keduanya berbeda pendapat dalam segi landasan hukum yang dijadikan pegangan, sebab keduanya sama-sama menjelaskan sebuah hukum yang sama, yaitu tertolaknya mengembalikan barang tersebut. Masing-masing dari kedua pendapat tersebut mendukung pendapat yang telah disampaikan oleh Al Ghazali dan Ar-Rafi'i, bahwa susu tersebut tidak bisa ditukar dengan porsi harga beli, pendapat tersebut sekalipun memiliki pendukung, tetapi tetap lemah, karena bertentangan dengan *nash* Asy-Syafi'i ﷺ.

Tidak ada alasan untuk menolak pendapat hasil *takhrij* sesuai dengan jawaban dalam pemisahan akad itu kecuali mengikuti hadits *musharrat* itu sendiri. Jika tidak demikian,

seseorang boleh mengatakan: Apabila susu itu dapat ditukar dengan porsi harga beli, maka tentunya dia tidak harus mengembalikan pengganti susu *musharrat* tersebut, padahal hadits *musharrat* benar-benar telah menandaskan tentang pengembalian pengganti susu *musharrat* tersebut.

Karena alasan itulah, Asy-Syafi'i ﷺ dan ulama madzhab kami sepakat bahwa susu itu dapat ditukar dengan porsi harga beli. Mereka telah memutuskan hukum tersebut dalam bab Riba. Mereka mengambil kesimpulan hukum dalam bab Riba tersebut berdasarkan dalil hadits *musharrat*, seperti keterangan yang telah dikemukakan.

Pendapat yang telah disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Ali dan Al Jauri posisinya sangat lemah (*gharabah*), sedang pendapat yang telah disampaikan oleh Ibnu Ar-Rif'ah yaitu status susu tersebut sebagi pelengkap, jawabannya telah dikemukakan, dimana sifat terhindarnya suatu barang dari cacat itu tidak secara otomatis menjadikan harga beli terbagi-bagi sesuai dengan tingkat keselamatan barang tersebut dari cacat hingga apabila sebagiannya hilang, maka hal ini di-*takhrij* sesuai dengan jawaban dalam masalah pemisahan akad.

Berbeda dengan susu *musharrat*, karena susu tersebut lebih relevan apabila dikatakan bahwa susu itu bisa ditukar dengan porsi harga beli, dimana status suatu barang yang bisa ditukar dengan porsi harga beli tersebut lebih khusus daripada statusnya sebagai obyek yang menjadi tujuan jual beli. Inilah pendapat yang telah disebutkan oleh kebanyakan ulama madzhab kami.

Al Mawardi ﷺ membuat perincian. Dia berkata: Apabila setelah berlangsungnya akad jual beli, pembeli mengetahui unsur *tashriyah* dan dia rela menerimanya, kemudian dia mengetahui

kecacatan lain yang berbeda, maka dia boleh mengembalikannya. Ulama madzhab kami tidak berbeda pendapat dalam soal pengembalian tersebut. Pembeli harus mengembalikan beserta hewan *musharrat* itu satu *sha'* kurma.

Sedang bila diketahuinya unsur *tashriyah* itu oleh pembeli berbarengan dengan akad jual beli, kemudian dia mengetahui adanya cacat lain yang berbeda, maka disini ada dua pendapat ulama madzhab kami generasi pertama. Ibnu Abi Hurairah telah menyampaikan kedua jawaban hasil *takhrij* tersebut dari masalah pemisahan akad. Jadi, jawaban yang kami keluarkan dalam masalah ini ada tiga riwayat pendapat yang berbeda. Dan dalam *Ar-Raunaq* dia sepakat mengembalikannya.

Al Mawardi dalam masalah pengembalian satu *sha'* kurma beserta hewan *musharrat* menyampaikan dua pendapat yang berbeda. Ini merupakan pendapat keempat, yang tidak *masyhur*.

Inilah ketiga kondisi jual beli hewan *musharrat* yang pada awal pembahasan telah dijanjikan akan diterangkan.

Kondisi Keempat: Kondisi apabila susu *musharrat* masih ada, penjelasannya akan disampaikan dalam pernyataan Asy-Syirazi, *Insya Allah*.

Cabang: Apabila kita mengatakan: Tidak boleh mengembalikan, karena mengacu pada jawaban hasil *takhrij*, yaitu akad tersebut tidak dapat dipisahkan, sehingga dia berhak menuntut ganti. Al Bandaniji telah menyampaikan pendapat tersebut dalam masalah selain *musharrat*, seperti keterangan yang *Insya Allah* akan disampaikan, sedangkan *qiyas*-nya akan disampaikan di sini.

Pelajaran penting: Al Jauri berkata: Apabila seseorang mengatakan: Apabila satu *sha'* yang dia kembalikan itu semata-mata sebagai pengganti susu *tashriyah* yang terkandung dalam akad jual beli, maka barang berikut nilai tukar kekurangan itu telah dikembalikan. Lalu mengapa ini tidak diposisikan sebagai hukum asal bagi seluruh kekurangan yang ada pada pembeli, bahwa dia harus mengembalikannya serta nilai kekurangan tersebut?

Maka dijawab: Karena tujuan yang terkandung dalam pembelian kambing adalah wujud kambing itu sendiri, sedang susunya adalah pelengkap, sebab itulah, pembeli harus mengembalikan barangnya secara utuh dan juga mengembalikan nilai harga susu yang telah habis (rusak). Apabila dia menginginkan suatu barang yang wujudnya berkurang, maka dia tidak harus mengembalikan barang itu secara utuh, karena seluruhnya adalah tujuan pembelian. Kalau saja diperbolehkan mengembalikannya beserta nilai harga kekurangan tersebut, maka boleh pula mengembalikan seluruh harga belinya apabila barang itu rusak.

Apabila dikatakan: Demikian pula kami tetap melakukan pengembalian harga susu seluruhnya, sekalipun telah habis (rusak). Ini adalah pendapat Abu Tsaur. Pendapat ini tertolak oleh dalil *sunnah* tersebut. Karena telah disampaikan: فَهُوَ بِالْخِيَارِ فِيهَا إِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ "*Dia berhak khiyar dalam hewan musharrat tersebut; jika dia menghendaki, maka dia boleh mengembalikannya serta (pengganti) satu sha' kurma.*" Penetapan *khiyar* bagi pembeli itu semata-mata berkaitan dengan soal nilai harga beli hewan tersebut. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Apabila pembeli tidak mengetahui unsur *tashriyah* kecuali setelah kematian kambing tersebut, maka dia hanya berkewajiban memberi uang ganti rugi. Sebelum ini telah dikemukakan dari Abu Tsaur, bahwa dia harus mengembalikan nilai tukar yang setara harga kambing tersebut. *Wallahu a'lam.*

Pelajaran penting: Pendapat Al Ghazali yang baru saja dikemukakan, yaitu cacat *tashriyah* itu dianggap sifat lain yang berbeda, dimana hilangnya kecacatan tersebut tidak mengakibatkan barang yang tersisa menjadi cacat, berbeda dengan cacat yang baru nampak. Ibnu Abi Ad-Dam berkata: Memang benar demikian adanya, namun yang tepat mestinya dia mengatakan: Berbeda dengan salah seorang dari kedua budak laki-laki yang tersisa, karena kematian salah seorang dari kedua budak itu tidak mengakibatkan budak yang tersisa menjadi cacat, dan itulah yang disebut pemilahan akad.

Cacat yang baru diketahui dalam masalah *musharrat* ini bukanlah sesuatu yang baru, justru cacat tersebut mencegah pengembalian sebab cacat yang terdahulu.

Ibnu Abi Ad-Dam berkata: Seseorang boleh berusaha mengunggulkan pernyataan Al Ghazali itu dengan jawaban yang jauh dari kebenaran, dia berkata: Maksud cacat yang baru itu adalah cacat yang timbul akibat pemisahan akad dalam salah satu dari kedua barang setelah rusaknya barang yang lain. Ini merupakan usaha pengunggulan yang sangat jauh dari kebenaran. Selesai komentar Ibnu Abi Ad-Dam. Ibnu Ar-Rif'ah tidak pernah mengajukan pertanyaan ini.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila harga satu *sha'* tersebut sama dengan harga seekor kambing atau lebih,

maka dalam masalah pengembalian satu *sha'* itu terdapat dua pendapat ulama madzhab kami.

Abu Ishaq berkata: Pembeli wajib mengembalikan harga satu *sha'* yang berlaku di Hijaz. Karena seandainya kami menetapkan kewajiban pengembalian satu *sha'* setara dengan harga seekor kambing, maka penjual memperoleh kambing tersebut berikut penggantinya. Sehingga harga satu *sha'* yang berlaku di Hijaz itulah yang wajib dikembalikan. Karena itulah yang asli.

Di antara ulama madzhab kami ada yang berkata: Pembeli tetap harus mengembalikan satu *sha'*. Sekalipun satu *sha'* itu sama dengan harga seekor kambing atau lebih tinggi. Pengembalian itu tidak mengakibatkan terjadinya penggabungan antara kambing dan penggantinya. Karena satu *sha'* itu bukanlah pengganti kambing, akan tetapi satu *sha'* itu adalah pengganti susu *musharrat.* Sehingga penggabungan itu hukumnya boleh. Sama seperti kasus; jika seseorang meng-*ghashab* seorang budak, lalu dia mengkebirinya, maka dia harus mengembalikan budak tersebut beserta nilai tukar yang setara dengan harganya, hal itu bukanlah bentuk penggabungan antara budak dan nilai tukar yang setara dengan harganya, sebab nilai tukar tersebut adalah pengganti anggota tubuh yang dihilangkan.

Penjelasan:

Pernyataan Asy-Syirazi ini merupakan sebagian dari pembahasan yang tersisa dalam masalah kondisi yang pertama. Yaitu kondisi apabila pembeli berniat mengembalikan hewan *musharrat* setelah rusak susunya. Pernyataan secara mutlak dari Asy-Syirazi ﷺ telah dikemukakan, mengenai jenis pengganti susu *musharrat* yang wajib. Kami telah menjelaskan pembahasan seputar kadar pengganti susu *musharrat* yang wajib dan menjelaskan bahwa di antara ulama madzhab kami ada yang menyampaikan perbedaan pendapat secara mutlak dalam masalah perbedaan jumlah pengganti susu *musharrat*, dimana sebagian mereka ada yang mengkhususkannya.

Di antara ulama yang mengkhususkan perbedaan pendapat tersebut adalah Asy-Syirazi dalam keterangan yang telah dia sebutkan di sini, yaitu apabila harga satu *sha'* yang wajib itu setara dengan standar harga seekor kambing atau lebih tinggi. Maka dalam masalah ini, ada dua pendapat yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi ﷺ.

Di antara ulama yang juga menyampaikan kedua pendapat tersebut sama seperti keterangan yang disampaikan oleh Asy-Syirazi adalah gurunya yakni Al Qadhi Abu Ath-Thayyib. Tetapi dia memperkirakan (perbedaan pendapat itu) terjadi dalam masalah; apabila kurma tersebut diberikan sesuai dengan harga beli kambing atau lebih tinggi daripada harga beli kambing tersebut.

Pernyataan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib ini memberi kepastian hukum bahwa apabila harga satu *sha'* itu lebih rendah daripada harga seekor kambing, tetapi dia memberinya sesuai dengan harga beli kambing yang paling tinggi, hal ini berlandaskan pada kedua pendapat yang berbeda di atas.

Aku mengira penjelasan yang telah aku pahami dari "*Ta'liq Abu Ath-Thayyib,*" ada tambahan penjelasan mengenai masalah tersebut, dimana pernyataan Asy-Syirazi ﷺ tidak sama dengan Ibnu Ash-Shabbagh dalam *Asy-Syamil*, padahal dia merupakan orang yang banyak mengikuti pendapat Al Qadhi Abu Ath-Thayyib.

Masalah tersebut diperkirakan terjadi dalam kondisi apabila harga satu *sha'* itu setara dengan harga kambing atau lebih dari separuh harganya, menjadi keterangan yang dimuat dalam *Ta'liq Abu Ath-Thayyib* dapat dipahami. Karena kata "Lebih banyak daripada harga beli kambing" maksudnya adalah, jumlah yang lebih banyak dibanding separuh harga beli kambing. Demikian juga Ar-Ruyani dan Ar-Rafi'i ﷺ berkata: Sebagian mereka ada yang mengkhususkan pendapat ini hanya berkaitan dengan kasus apabila nilai tukar satu *sha'* itu lebih tinggi dibanding separuh harga beli kambing. Dia memutuskan wajib mengembalikan pengganti satu *sha'* tersebut apabila nilai tukar satu *sha'* kurang dari separuh harga beli kambing. Demikianlah Ar-Rafi'i ﷺ telah menyampaikan pendapat tersebut tanpa menentukan (nama yang mengatakan tersebut), Ar-Ruyani menyampaikannya dari Abu Ishaq. Kesemua riwayat ini sepakat bahwa Abu Ishaq adalah orang yang mengatakan pendapat tersebut dalam kasus; apabila nilai tukar satu *sha'* tersebut lebih tinggi dibanding separuh harga beli kambing.

Al Imam Haramain telah menyampaikan dua pendapat yang berbeda dari kelompok ulama Irak, dan memperkirakan masalah tersebut terjadi dalam kondisi; jika nilai tukar satu *sha'* tersebut setara dengan harga beli kambing atau lebih. Pernyataan yang disampaikan Al Imam Haramain itu sama dengan pernyataan yang disampaikan oleh Asy-Syirazi ﷺ.

Kemudian Al Imam Haramain menyampaikan juga dari kelompok ulama Irak, bahwa apabila nilai tukar satu *sha'* itu melebihi standar separuh harga beli kambing, maka kedua pendapat yang berbeda itu terjadi dalam kasus ini. Keterangan yang telah disampaikan oleh Al Imam Haramain itu sama sekali tidak mengandung kontradiktif. Karena pernyataan Asy-Syirazi ﷺ tidak membahas tentang hukum suatu masalah apabila nilai tukar satu *sha'* itu lebih dari separuh atau kurang dari (harga beli) seekor kambing.

Pernyataan Abu Ath-Thayyib dan ulama yang sepakat dengannya mengandung tambahan penjelasan bahwa perbedaan pendapat itu pun terjadi dalam nilai tukar satu *sha'* yang lebih dari separuh harga beli kambing. Pendapat ini juga memastikan harus mengembalikan nilai tukar satu *sha'* itu apabila kurang dari separuh. Telah dikemukakan dari sebagian mereka tentang perbedaan pendapat yang disampaikan secara mutlak.

Jika nilai tukar satu *sha'* itu setara dengan separuh harga seekor kambing, atau lebih rendah, maka dia wajib mengembalikannya, menurut Abu Ishaq. Asy-Syaikh Abu Hamid dan ulama yang lain telah menyampaikannya secara tegas dan jelas.

Sulaim berkata: Tidak ada perbedaan pendapat dalam kewajiban mengembalikannya, jika berpedoman pada pendapat *madzhab.* Di dalam *Ta'liq Abu Hamid* dari jalur Al Bandaniji dan dalam *Al Mujarrad*, dari sumber yang sama disebutkan dua pendapat yang berbeda dari ulama madzhab kami dalam masalah (nilai tukar satu *sha*) setara dengan separuh harga kambing, sama seperti (nilai tukar satu *sha*) yang lebih dari separuh harga kambing.

Al Ijli dalam komentarnya atas kitab *Al Wasith* dan *Al Wajiz* menyebutkan pendapat lain yang berbeda, yaitu sampai kapan pun haruslah dengan mengembalikan pengganti susu *musharrat* yang sebanding, maksudnya tidak ada perbedaan apakah nilai tukar satu *sha'* itu kurang dari separuh atau lebih.

Pendapat yang telah dikemukakan ini, bersumber dari kelompok ulama Khurasan, dimana mereka menyebutkan secara mutlak perbedaan pendapat itu dalam hal perbedaan pengganti susu *musharrat* yang sesuai dengan perbedaan jumlah susu. Sedang nilai tukar satu *sha'* kurma yang lebih tinggi dibanding seekor kambing atau separuhnya, mereka memperkirakannya terjadi di sebuah negeri dimana kurma sangat langka (hampir tidak ditemukan) di sana, seperti Khurasan.

Kedua pendapat yang berbeda dalam masalah jumlah pengganti susu *musharrat*, apabila berpedoman pada pendapat yang menyatakan perbedaan pendapat itu bersifat terbatas, keduanya merupakan pendapat yang *masyhur* dari madzhab Asy-Syafi'i dalam aliran kelompok ulama Irak, tidak ada yang menyebutkan kedua pendapat yang berbeda itu kecuali mereka.

Kecuali ulama yang meriwayatkan kedua pendapat tersebut dari mereka, seperti Al Imam Haramain, Al Ghazali dan ulama lain yang sepakat dengan mereka. Penyebutan kedua pendapat yang berbeda itu berlaku secara mutlak, seperti keterangan yang telah dikemukakan, tidak diketahui kecuali dalam aliran kelompok ulama Khurasan.

Argumen yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ untuk mendukung pendapat pertama hanya akan terlihat secara jelas dalam asumsi yang dibuat oleh Asy-Syirazi. Bukan dalam asumsi yang dibuat oleh Abu Ath-Thayyib dan ulama lain yang sepakat

dengannya. Mungkin Asy-Syirazi ﵀ beralih dari contoh kasus yang dibuat oleh Abu Ath-Thayyib karena alasan tersebut, sehingga kesimpulan hukumnya dapat dibenarkan.

Di dalam pernyataan Al Imam Haramain tersimpan argumentasi yang mendukung pendapatnya, dalam arti, bahwa pendapat tersebut dapat diberlakukan dalam kedua kondisi tersebut. Karena dia berkata: Sesungguhnya Rasulullah ﷺ, sekalipun telah menyatakan secara tegas satu *sha'* kurma, beliau telah memberi pemahaman kepada kita bahwa satu *sha'* itu adalah jumlah yang diserahkan sebagai nilai tukar sesuatu yang hilang dari obyek jual beli tersebut (kambing), dimana posisinya dari obyek jual beli itu seperti pelengkap dari obyek yang dilengkapi. Sehingga, seharusnya standar pelengkap itu tidak melampaui batas satu *sha'* ini. Melampaui batas dalam segala hal adalah perbuatan yang tercela. Terkadang standar pelengkap itu melampaui obyek jual beli. Hal ini sesuai dengan redaksi yang disampaikan oleh *syaari'* (pembawa syariat). Jadi, Al Imam Haramain terjebak ke dalam aliran ulama madzhab ahli Zhahir.

Pendapat Al Ghazali ﵀, bahwa kami mengetahui sesungguhnya Nabi ﷺ telah memastikan jumlah pengganti susu *musharrat* sebanyak satu *sha'* kurma, sebab satu *sha'* kurma pada masa Nabi itu hampir sama dengan harga susu yang terkumpul dalam kantong susu tersebut. Kamu bisa mengatakan: Fakta ini memberi kepastian hukum, bahwa jumlah pengganti susu *musharrat* itu tidak dapat dijadikan standar dengan separuh harga kambing. Dimana apabila kami mengetahui nilai tukar satu *sha'* kurma itu melebih harga yang terjadi pada masa Nabi ﷺ, maka kami tidak akan pernah mewajibkannya.

Argumen yang dikemukakan oleh kelompok ulama Irak bebas dari pertanyaan ini. Tetapi pendapat ini sama dengan pendapat yang berpedoman bahwa jenis pengganti berupa kurma itu disesuaikan dengan standar harga susu tersebut secara mutlak. Penjelasan tentang kesamaan ini akan disebutkan dalam penyusunan cabang masalah ini, *insya Allah.*

Di antara ulama yang menyandarkan pendapat ini kepada Abu Ishaq seperti Asy-Syirazi adalah guru Asy-Syirazi yaitu Abu Ath-Thayyib, Al Bandaniji, Salim dan Ibnu Ash-Shabbagh ﷺ.

Salim berkata: Pendapat Abu Ishaq ini adalah pendapat paling *shahih* ulama madzhab kami. Pendapat ini melihat, bahwa nilai tukar satu *sha'* itu tidak wajib dalam kondisi ini. Kami akan menyebutkan dalam sebuah cabang masalah ini alasan sebenarnya yang menetapkan kewajiban pengembalian nilai tukar satu *sha'* tersebut, dimana kami akan menjelaskannya dengan merujuk redaksi milik Asy-Syirazi, *Insya Allah.*

Pendapat kedua, mereka meriwayatkannya dari ulama madzhab kami. Inilah pendapat paling *shahih* ulama madzhab kami. Di antara ulama yang mengunggulkannya adalah Al Jurjani, Ar-Rafi'i dan Ibnu Abi Ashrun. Pendapat itu adalah, pembeli tetap diharuskan mengembalikan satu *sha'* tersebut, walaupun nilai tukar satu *sha'* itu melebihi harga kambing. Hal ini sesuai dengan hadits *musharrat* tersebut, dan *nash* Asy-Syafi'i ﷺ yang juga turut memberikan kepastian hukum tersebut, akan tetapi hal ini tidak secara tegas dan lugas menjelaskan hukum tersebut, namun hanya menjelaskan bahwa tidak ada perbedaan antara apakah susu itu jumlahnya banyak ataukah sedikit, tidak ada perbedaan antara apakah nilai tukar satu *sha'* dan harga kambing tersebut sama atau

berbeda, seperti keterangan yang telah dikemukakan dari Asy-Syafi'i.

Adapun masalah nilai tukar satu *sha'* yang sebanding dengan harga kambing, Asy-Syafi'i tidak menjelaskannya dalam pernyataan tersebut, tetapi kemutlakan pernyataannya itu memberi kepastian hukum bahwa tidak adanya *khilaf* ulama. Alasan lainnya, bahwa satu *sha'* itu adalah pengganti susu *musharrat*. Sehingga kata "satu *sha'*" tersebut tidak menerangkan adanya kesamaan satu *sha'* itu dengan susu tersebut.

Jadi, apabila kesamaan satu *sha'* dengan susu itu tidak menjadi pertimbangan, maka terlebih mempertimbangkan kesamaan satu *sha'* itu dengan kambing tersebut. Telah dikemukakan tentang pendapat yang diriwayatkan dari Asy-Syaikh Abu Muhammad, bahwa Ibnu Suraij cenderung berpedoman pada pendapat tersebut. Mungkin itulah maksud yang dikehendaki dengan sebagian ulama madzhab kami di sini.

Asy-Syirazi telah menjawab argumen yang menjadi pegangan Abu Ishaq dengan argumen yang telah dia sebutkan, dan itulah argumen yang benar. Masalah yang dipakai pendukung pendapatnya dalam kasus; apabila seseorang meng-*gashab* seorang budak dan dia mengkebirinya, merupakan pendapat *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i apabila berpedoman pada *qaul jadid*: "Bahwa melukai seorang budak dendanya ditentukan dari harganya, sama seperti melukai orang merdeka dendanya ditentukan dari diatnya." Jadi, apabila berpedoman pada pendapat ini, orang yang melukainya wajib membayar harga budak secara utuh.

Sedangkan apabila berpedoman pada *qaul qadim*, yaitu melukai budak itu dendanya tidak ditentukan dari harganya, maka

pengganti yang wajib adalah nilai harga yang berkurang, apabila nilai harga budak tersebut tidak berkurang sedikitpun, maka dia tidak dikenai kewajiban apapun. Sedang bila nilai harganya berkurang, maka kekurangan itulah yang wajib ditanggungnya. Ini telah dijelaskan dalam bab *Ghashab*.

Terkadang penyusutan harga budak itu nilainya lebih tinggi dibanding separuh harga budak, contohnya seperti kasus; jika seseorang memotong kedua tangan atau kedua kaki seorang budak dan harganya menyusut lebih dari separuh. Jadi, apabila berpedoman pada *qaul qadim*, yang menjadikan masalah ini sebagai bukti pendukung juga bisa dibenarkan, sehingga pembeli harus mengembalikannya dan mengembalikan lebih dari separuh harganya, menurut *qaul qadim*.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib tidak mengambil bukti pendukung dengan masalah yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ, tetapi dia mengambil bukti pendukung dengan masalah; apabila seseorang menjual suatu barang ditukar dengan budak yang mana harga masing-masing adalah seribu, kemudian budak tumbuh besar, sehingga harganya mencapai dua ribu dan pembeli menemukan dalam barang tersebut sebuah cacat, lalu dia mengembalikannya dan dia boleh meminta kembali budak tersebut, padahal harganya adalah dua ribu, dimana itu merupakan nilai harga beli sekaligus harga barang yang dijual.

Masalah yang diambil oleh Asy-Syirazi sebagai pendukung pendapat tersebut, di dalam penyebutannya dia mengikuti Asy-Syaikh Abu Hamid. Dimana jika dia mengambil bukti pendukung dengan masalah tersebut kiranya lebih tepat, karena penambahan dalam kasus melukai budak ini hanya terjadi dalam soal harga, sedangkan barang yang dituntut agar dikembalikan adalah sama,

dia tidak dituntut mengembalikan barang yang lain beserta barang yang dikembalikan tersebut.

Terkait masalah *ghashab*, disamping mengembalikan budak tersebut, dia juga dituntut mengembalikan kekurangan harganya itu, menjadi masalah pengembalian budak berikut kekurangan harganya itu menyerupai tuntutan mengembalikan kambing yang telah hilang susunya berikut satu *sha'* yang menyamai harga kambing tersebut.

Pendukung Abu Ishaq terkadang menyampaikan argumen: Hukum asal dalam masalah *musharrat* ini adalah kewajiban menanggung susu yang telah hilang dengan menyerahkan penggantinya berdasarkan dalil *qiyas* pada sejumlah barang yang dihilangkan. Akan tetapi pembuat syariat telah menetapkan satu *sha'* sebagai penggantinya, karena suatu alasan yang terkandung dalam jual beli *musharrat* tersebut, yaitu menghentikan perselisihan. Di samping itu, nilai tukar satu *sha'* itu pada umumnya hampir sama dengan harga susu tersebut pada masa Nabi.

Jadi, apabila nilai tukar satu *sha'* itu lebih tinggi dibanding harga susu tersebut dengan kelebihan yang melampaui batas, maka jauh sekali kemungkinan menjadikannya sebagai pengganti dari susu, yang jumlahnya tidak sepadan dengan sebagian pengganti yang hendak menggantikan posisinya. Berbeda dengan tanggungan anggota tubuh yang hilang dari budak yang di-*ghashab*, maka tanggungan itu merupakan suatu kewajiban yang sesuai dengan hukum asalnya.

Jawaban: Tentang argumentasi ini adalah, bahwa *syara'* ketika menetapkan pengganti yang sama, dalam susu kambing dan susu unta, sekalipun diketahui kedua susu itu berbeda dengan

perbedaan yang konkret, maka dapat diketahui bahwa pengganti itu adalah pengganti yang berlaku dalam semua kondisi. Dimana *syara'* apabila menggantungkan beragam perkara yang kurang dimengerti dengan suatu perkara yang dapat terukur, maka dia tidak memandang kasus yang langka terjadi dan apabila kasus yang langka itu terjadi, maka *syara'* mangabaikannya, bahkan tetap berjalan sesuai dengan standar yang dibuat *syara'*. Apalagi pembeli dalam kasus jual beli *musharrat* ini mempunyai kesempatan untuk menahan (obyek jual beli itu menjadi miliknya), namun jika dia berniat mengembalikannya, caranya adalah dengan mengembalikan sesuatu yang telah ditetapkan *syara'* sebagai pengganti.

Perkataan Al Imam Haramain: Melampaui batas (*Al Ghalwu*) adalah perbuatan yang tercela. Jawabannya: Bahwa pemahaman yang terkandung dibalik redaksi hadits tersebut; apabila sudah jelas dan dapat diterima (kebenarannya), maka dia harus mempertimbangkannya. Apabila makna tersebut tidak dapat diterima kebenarannya, maka dia wajib mengikuti redaksi hadits tersebut. Sikap mengikuti redaksi hadits itu tidak disebut perbuatan melampaui batas yang tercela. Justru pendapat yang hanya berpedoman pada ahli zhahir lah yang mencela sikap mempertimbangkan makna redaksi tersebut, dimana mereka hanya berpedoman pada redaksi yang nampak sekalipun maknanya sudah jelas dan yang dibenarkan adalah sebaliknya. Orang berilmu yang sebenarnya adalah orang yang mampu menggabungkan antara redaksi dan makna yang terkandung dibalik redaksi tersebut. *Wallahu a'lam.*

Penulis *Al Wafi* menanggapi jawaban yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi tentang pendapat Abu Ishaq dengan menyatakan bahwa satu *sha'* –sekalipun itu diposisikan sebagai

nilai tukar susu- hanya saja susu tersebut statusnya bukanlah obyek utama jual beli, tetapi posisinya hanya sekedar sebagai pelengkap, dimana pelengkap tidak yang melebihi harga beli obyek yang dilengkapi yaitu kambing.

Pernyataan ini tidak kuat, bila dikaitkan dengan pernyataan yang telah dikemukakan. Al Imam Haramain telah meriwayatkan dari penulis *At-Taqrib*, bahwa dia memastikan jawabannya dengan mempertimbangkan standar harga normal (*Al Wasath*) dalam contoh kasus yang mengandung dua pendapat yang berbeda di atas.

Cabang: Apabila kita berpedoman pada pendapat yang paling *shahih* di kalangan ulama madzhab kami dan kewajiban mengembalikan satu *sha'* tersebut karena mengikuti redaksi hadits yang ada, maka tidak ada lagi hal yang samar. Sedang bila kita berpedoman kepada pendapat pertama dan pendapat Abu Ishaq: "Bahwa tidak wajib mengembalikan satu *sha'* dalam kondisi ini." Asy-Syirazi ﷺ telah menjawab: "Pembeli wajib mengembalikan nilai tukar satu *sha'* yang berlaku di Hijaz." Demikian juga segolongan ulama Irak dan Ar-Rafi'i ﷺ berpendapat.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Satu *sha'* itu ditaksir dengan standar harga Madinah, dimana standar Madinah itu lebih khusus, karena Hijaz itu mencakup Makkah, Madinah, Yamamah dan kawasan lain yang memiliki standar harga yang berbeda. Sebagaimana penafsiran Asy-Syafi'i dan ulama madzhab kami ﷺ. Asy-Syirazi telah menyebutkannya dalam kitab *Jizyah* (Upeti). Kami memohon kepada Allah Ta'ala agar kami diberi kemudahan

untuk datang ke kawasan tersebut dalam kondisi baik dan sehat selalu.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Bahwa orang yang mengatakan Hijaz secara mutlak, maksudnya adalah Madinah, sebagaimana penafsiran yang disampaikan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, karena hadits tersebut disampaikan di Madinah. Pendapat yang sama dengan Ibnu Ar-Rif'ah telah dikemukakan dari Al Mawardi: "Bahwa ketika satu *sha'* kurma itu sulit ditemukan, maka dikembalikan pada standar harga Madinah, ini jika berpedoman pada salah satu dari kedua pendapat ulama madzhab kami." Ini adalah pendapat yang telah disebutkan oleh kelompok ulama Irak dengan berpedoman pada pendapat Abu Ishaq.

Adapun Al Imam Haramain berkata: Jika kami tidak melihat dipenuhinya kewajiban mengembalikan satu *sha'* dalam contoh kasus ini, maka kami mempertimbangkan standar harga normal (*Al Wasath*) untuk kurma yang berlaku di Hijaz. Melalui pertimbangan itu, kami mempertimbangkan standar harga hewan yang mengandung susu banyak di Hijaz. Apabila kami melakukan penghitungan demikian, maka inilah persoalan pengganti susu *musharrat* yang diserahkan sesuai dengan batas yang diinginkan. Pernyataan Al Imam Haramain ini masih mengandung keterangan yang masih bersifat global.

Al Ghazali dalam *Al Wasith* berkata: Apabila berpedoman pada pendapat ini, maka satu *sha'* tersebut disamakan dengan standar harga itu, sehingga kami mengatakan: Standar harga kambing adalah harga normal (*Wasath*) dan standar harga satu *sha'* adalah harga normal (*Wasath*) dalam mayoritas kasus yang terjadi. Apabila dikatakan: Satu *sha'* itu sepersepuluh harga kambing (normal) misalnya, maka kami menetapkan kewajiban berupa

kurma yang harganya sepersepuluh harga kambing (*musharrat* yang dijual).

Demikian juga, Ibnu Abdissalam dalam *Ikhtisharihi li An-Nihayah* berkata: Yang dijadikan bahan pertimbangan adalah standar harga hewan *musharrat* yang berlaku di Hijaz dan standar harga yang normal (*Al Mutawassith*) untuk kurma yang berlaku di Hijaz. Jadi, satu *sha'* kurma itu wajib dikembalikan berdasarkan perhitungan ini.

Pernyataan Al Imam Haramain yang telah disebutkan itu seperti kesimpulan yang nampak dalam makna ini dan juga diletakkan sesuai dengan makna ini. Al Imam Haramain, dalam cabang masalah yang dibangun berdasarkan pendapat yang telah disampaikan oleh kelompok ulama Irak dalam contoh kasus ini, tidak menyebutkan kecuali pernyataan tersebut. Karena kedua pendapat yang telah disebutkan, apabila berpedoman pada tuntutan yang dikehendaki dari jawaban yang diriwayatkannya, keduanya dibangun berdasarkan pernyataan, "Bahwa pengganti susu *musharrat* yang wajib itu adalah satu *sha'*."

Adapun pendapat lain, yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi dalam pernyataan pembukanya, bahwa pengganti susu *musharrat* yang wajib adalah jumlah yang setara dengan harga susu berupa kurma sebagaimana adanya. Kami tidak menyebutkannya di sini, karena pendapat tersebut merupakan penggalan dari pendapat yang dijadikan pedoman untuk membangun pendapat yang lain.

Karena alasan inilah, dia tidak menyebutkannya di sini kecuali pendapat seputar pengganti dengan mempertimbangkan harga yang setara (*Ta'dil*). Penjelasan hal tersebut akan dijelaskan setelah pembahasan itu, dalam soal susu budak perempuan yang

dibiarkan mengendap (mengumpul) di payudaranya, ada kewajiban mengembalikan kadar harga susu berupa kurma atau makanan pokok, hal ini tidak bertentangan dengan pendapat tersebut. Karena maksud menyampaikan pendapat ini adalah sama dengan pendapat yang disebutkan dalam pembahasan di atas dalam pernyataan pembukanya. Dia tidak menyampaikan pendapat seputar pengganti dengan mempertimbangkan harga yang setara (*Ta'dil*) pada pembahasan susu budak perempuan.

Perkataan Al Ghazali: "Apabila dikatakan: Satu *sha'* itu sepersepuluh harga kambing (normal) misalnya, maka kami menetapkan kewajiban berupa kurma yang harganya sepersepuluh harga kambing (*musharrat* yang dijual)." Maksud yang dikehendaki Al Ghazali -*Wallahua'lam*- dengan kata "Kambing" yang pertama adalah kambing yang normal (*Wasath*), dan kata "Kambing" yang kedua adalah kambing *musharrat* yang dijual.

Misalnya apabila dikatakan: Standar harga satu *sha'* yang normal secara umum adalah satu dirham, harga kambing yang normal secara umum sepuluh dirham. Sedang harga kambing yang dijual adalah lima dirham, maka dari satu *sha'* itu kami menetapkan setengah dari sepersepuluh harga yang setara dengan sepersepuluh harga kambing (yang normal). Sebagaimana apabila satu *sha'* pada waktu itu misalnya setara dengan lima dirham, maka dari satu *sha'* itu kami menetapkan sepersepuluh, yaitu yang setara dengan setengah dirham. Apabila satu *sha'* pada waktu itu setara dengan tiga dirham, maka dia wajib mengembalikan seperenam dirham, karena seperenam itu setara dengan sepersepuluh harga kambing ini, yaitu setengah dirham.

Apabila kadar satu *sha'* yang harus dikembalikan itu sudah diketahui. Ar-Rafi'i telah meriwayatkan dari Al Imam Haramain,

bahwa yang dipertimbangkan adalah standar harga yang normal untuk kurma Hijaz dan standar harga umum hewan tersebut di Hijaz. Jadi, Apabila susu tersebut nilainya sepersepuluh kambing misalnya, maka kami menetapkan satu *sha'* itu setara sepersepuluh harga kambing tersebut.

Aku tidak melihat dalam *An-Nihayah* kecuali keterangan yang telah aku riwayatkan sebelum pembahasan mengenai; standar harga yang dipakai. Ini merupakan pernyataan Al Imam Haramain yang masih menyimpan keterangan global. Aku menyandarkan pernyataan: "Pernyataan Al Imam Haramain masih menyimpan keterangan yang masih global," kepadaku, dimana pernyataan setelahnya adalah dalam soal budak perempuan. Memang benar adanya, bahwa tidak ada pertentangan antara kedua pendapat tersebut, dimana pernyataan Al Imam Haramain yang pertama diletakkan sesuai pendapat yang telah disampaikan oleh Al Ghazali.

Antara Al Ghazali dan Ar-Rafi'i terjadi perbedaan pendapat. Karena Al Ghazali menghitung nilai tukar satu *sha'* itu diambil dari harga kambing. Jadi, bila nilai tukar satu *sha'* itu sepersepuluh dari harga kambing, maka dia menetapkan sepersepuluh *sha'*. Awalnya, pernyataan Ar-Rafi'i memberi kepastian hukum demikian, tetapi bagian akhir pernyataannya, dia memberi kepastian hukum penghitungan susu tersebut diambil dari harga kambing.

Karena dia berkata: Jadi, apabila susu itu nilainya setara dengan sepersepuluh dari harga kambing misalnya, maka kami menetapkan satu *sha'* itu adalah sepersepuluh dari harga kambing tersebut. Padahal, tidak ada keterangan yang menyebutkan kata susu tersebut dan tidak (pula) keterangan yang menyebutkan

taksiran harga susu tersebut, akan tetapi yang ada hanyalah keterangan yang menyebutkan kata "kurma."

Jadi, ungkapan yang tepat adalah dia mengatakan: "Jadi, apabila kurma itu," Aku mengira penyebutan kata "Susu" sebagai pengganti kata "Kurma" adalah kelalaian dari penulis naskah. Tetapi memang dalam sejumlah naskah yang aku ketahui demikian dan juga dalam sejumlah naskah *Ar-Raudhah.*

Jadi, pernyataan awal dan akhir Ar-Rafi'i benar-benar terjadi ketidaksinkronan yang sangat jelas. Kecuali maksudnya adalah, "harga susu" dengan membuang kata yang disandarkan (*Mudhaf*) dan yang dikehendaki dengan "harga susu" itu adalah kurma, karena kurma adalah penggantinya.

Namun penafsiran tersebut adalah sikap fanatik yang berlebihan, melebihi kemungkinan adanya penafsiran lain misalnya dengan mengatakan: Susu tersebut ditaksir harganya, kambing juga ditaksir harganya, dimana harga susu itu penghitungannya diambil dari harga kambing.

Akan tetapi pernyataan pembuka dari Ar-Rafi'i juga pernyataan Al Imam Haramain menolak penafsiran tersebut, dan memberi kepastian penaksiran harga kurma (bukan harga susu). Di samping itu, sepengetahuanku (As-Subki) tidak ada seorangpun ulama madzhab kami yang berpendapat dengan menaksir harga susu tersebut.

Kemudian pernyataan Ar-Rafi'i dan Al Ghazali ﷺ sepakat bahwa kami setelah prosesi perhitungan itu, dia menetapkan satu *sha'* tersebut adalah jumlah yang sesuai dengan tuntutan perhitungan tersebut. Jadi, kami dalam contoh yang telah disebutkan menetapkan agar pembeli mengembalikan satu *sha'* kurma yang setara dengan sepersepuluh harga kambing.

Pendapat tersebut bertentangan dengan pendapat yang telah disampaikan oleh semua kelompok ulama Irak, yaitu pengganti susu *musharrat* yang dikembalikan berupa kurma adalah satu *sha'* yang berlaku di Hijaz. Di antara kedua pernyataan tersebut ada perbedaan yang sangat konkret.

Kesimpulan yang nampak dari pernyataan kelompok ulama Irak adalah bahwa pembeli tidak mengembalikan pengganti susu *musharrat* berupa kurma. Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Pendapat tersebut lebih menyerupai madzhab Abu Ishaq. Karena dia berpendapat bahwa satu *sha'* kurma adalah pengganti yang asli sesuai dengan hadits tersebut, bagaimanapun kondisi yang terjadi. Satu *sha'* itulah pengganti susu *musharrat* yang wajib, dimana perkara yang ditemukan statusnya adalah sebagai pengganti dari yang asli. Tidak boleh meletakkan setengah *sha'* sebagai pengganti dari satu *sha'*.

Cabang: Ini merupakan bagian dari penutup pembahasan pengganti susu *musharrat*. Apabila seseorang membeli seekor kambing ditukar dengan satu *sha'* kurma, kemudian dia berniat mengembalikannya karena *tashriyah*, maka dalam jawaban masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i (*wajhaani*). Al Mawardi telah menyampaikannya dalam *Al Hawi* begitu juga ulama yang lainnya.

Pendapat pertama, ini merupakan pendapat yang lebih *shahih* di kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i. Pembeli boleh mengembalikannya, juga mengembalikan satu *sha'* beserta kambing tersebut. Pendapat ini tidak mempertimbangkan soal harga beli yang semakin bertambah dan berkurang. Sebagaimana tidak mempertimbangkan sedikit banyaknya susu tersebut.

Pengembalian tersebut bukanlah praktek riba, karena riba terjadi dalam beragam akad, bukan dalam beragam pembatalan akad. Penulis *At-Tatimmah* berkata: Kecuali akad jual beli itu karena pengaturan yang buruk dari pembeli dalam soal harta tersebut, sehingga hal itu memberi kepastian hukum adanya pencekalan.

Menurutku (As-Subki): Ketika persoalannya dipastikan demikian, maka semestinya pengembalian itu menjadi tertolak, karena hal itu merupakan tindakan bodoh. Sebagaimana keterangan kami yang telah dikemukakan dalam kasus; apabila dia mengadakan transaksi jual beli mata uang dirham ditukar dengan mata uang dinar dengan orang lain dan ternyata sebagiannya ditemukan cacat; seperti perak yang kasar. Kami mengatakan bolehnya dilakukan pemisahan akad.

Apabila kami mengatakan: Boleh meneruskan akad jual beli dengan mengambil seluruh nilai tukar barang, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Dia tidak memiliki hak dalam pengembalian barang yang cacat, karena pengembalian tersebut merupakan tidakan yang bodoh. Jadi, kami tetap membiarkannya di bawah kepemilikannya, sebab hal itu lebih maslahat bagi dirinya. Keterangan tersebut telah dikemukakan.

Selain Abu Ath-Thayyib, pernyataannya menjelaskan kepastian beralihnya ke pendapat yang menyatakan boleh melanjutkan akad jual beli dengan mengambil porsi dari nilai tukar barang. *Qiyaṣ* pernyataan tersebut adalah, mereka sepakat menolak pengembalian hewan *musharrat* dan juga pengembalian satu *sha'*. Adakalanya dia tercegah mengembalikannya secara mutlak. Ini merupakan *qiyas* pendapat Al Qadhi Abu Ath-Thayyib. Adakalanya kembali ke pendapat lain, yang akan disampaikan,

yaitu *qiyas* kemungkinan yang lain dalam masalah jual beli mata uang, silahkan telaah kembali pendapat lainnya itu dalam bab jual beli mata uang (*Sharf*).

Pendapat kedua, dalam cabang masalah ini, pembeli mengembalikan jumlah nilai tukar barang yang berkurang akibat *tashriyah*, karena pengembalian tersebut tujuannya untuk menutupi kekurangan itu.

Jadi, bila berpedoman pada pendapat ini, standar harga kambing ditaksir; jika hewan tersebut bukan hewan *musharrat*. Apabila dikatakan: Sepuluh dirham, maka standar harga *musharrat* itu ditaksir. Apabila dikatakan: Delapan dirham, maka dapat diketahui bahwa berkurangnya nilai tukar barang akibat *tashriyah* adalah sebesar seperlima dirham. Jadi, pembeli mengembalikan beserta hewan *musharrat* tersebut seperlima *sha'*, dimana dia telah membelinya dengan nilai tukar sebanyak itu. Pendapat yang ditemukan dalam kasus ini sesuai dengan pendapat yang telah disampaikan oleh Al Ghazali dan Ar-Rafi'i. Jadi, pendapat yang telah disampaikan oleh mereka berdua dikuatkan dengan pendapat ini.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Tidak, karena pendapat yang disampaikan oleh Al Ghazali berhubungan dengan kasus; apabila standar harga satu *sha'* sama dengan standar harga kambing, bukan nilai tukar barang. Pendapat yang telah disebutkan oleh Al Mawardi berhubungan dengan kasus; apabila satu *sha'* dan nilai tukar barang itu memiliki nilai yang sama. Di antara kedua pendapat tersebut terjadi perbedaan. Karena kurma terkadang nilainya sama dengan standar harga kambing dan terkadang lebih tinggi nilainya dari standar harga kambing juga terkadang lebih rendah dari standar harga kambing.

Memang benar demikian, namun umumnya nilai tukar barang itu hampir sama dengan harga standar. Orang yang menyampaikan pendapat di atas memandangnya dari segi mayoritas terjadi. Pandangan ini memperkuat adanya perbedaan pendapat yang telah disebutkan oleh Al Ghazali dengan pendapat ini.

Dalam cabang masalah ini, ada pendapat ketiga yang telah disebutkan oleh Al Jauri. Yaitu bahwa pembeli boleh mengembalikan kambing dan standar harga susunya, baik berupa mata uang emas atau perak, dengan meng-*qiyas*-kannya pada masalah; apabila seseorang membeli perhiasan dengan jenis perhiasan yang sama (sejenis) yaitu berupa emas. Kemudian dia menemukan perhiasan tersebut cacat, dan kecacatan itu timbul ketika emas tersebut berada di bawah kepemilikannya.

Pendapat keempat telah disepakati dalam *Ta'liq Ath-Thabari* dari Ibnu Abi Hurairah, yaitu bahwa pembeli hanya mengembalikan kambing, dia tidak berkewajiban mengembalikan apapun.

Cabang: Keterangan yang telah dikemukakan, yaitu mempertimbangkan standar harga Hijaz atau Madinah, ini adalah pendapat yang telah disebutkan oleh mayoritas ulama Irak. Telah dikemukakan dari Al Mawardi hal yang berhubungan dengan kasus; apabila kurma tersebut langka (hampir tidak ditemukan), sebuah pendapat yang menyampaikan, bahwa standar harga negeri yang terdekat dengannya lah yang menjadi bahan pertimbangan, dengan berpedoman pada pendapat Abu Ishaq. *Qiyas* pendapat itu disampaikan di sini, karena tidak ada

perbedaan antara soal kelangkaan kurma tersebut dengan bolehnya beralih ke standar harga.

Apabila aku gabungkan pendapat tersebut dan pendapat yang telah disampaikan oleh Al Ghazali ﷺ ke dalam pernyataan Asy-Syirazi ﷺ, maka kamu dapat mengambil kesimpulan dalam masalah ini –maksudku masalah dalam pembahasan ini-, ada empat pendapat yang berbeda dari ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pendapat pertama: Pendapat yang lebih *shahih* di kalangan ulama madzhab kami di antara keempat pendapat tersebut adalah wajib mengembalikan satu *sha'*.

Pendapat kedua: Wajib mengembalikan satu *sha'* sesuai standar harga Madinah.

Pendapat ketiga: Wajib mengembalikan satu *sha'* sesuai standar harga negeri yang terdekat dengannya.

Pendapat keempat: Wajib mengembalikan sebagian *sha'* sesuai hasil pembagian tersebut.

Dalam cabang masalah yang telah disampaikan oleh Al Mawardi, tidak ditemukan kedua pendapat yang telah dia sebutkan ketika mampu mengembalikan kurma tersebut dan ini juga pendapat yang telah aku sampaikan dari Al Jauri dan Ibnu Abi Hurairah. Adapun bila pengembalian kurma itu sulit direalisasikan, maka *Insya Allah* hal ini akan dipaparkan.

Cabang: Apabila kita menetapkan kewajiban mengembalikan satu *sha'* berupa kurma dalam kasus; apabila pembeli membeli hewan *musharrat* dengan nilai tukar berupa kurma. Kewajiban itulah yang merupakan pendapat yang paling *shahih* di kalangan ulama madzhab kami.

Jika dia rela menerima hewan *musharrat* tersebut, kemudian dia berniat membatalkannya, Al Qadhi Husain dan penulis *At-Tatimmah* berkata: Apabila kami mengatakan: Pembatalan akad itu (*Iqalah*) adalah sebuah akad jual beli, maka pembatalan akad itu tidak boleh dilakukan, karena tentunya pembeli harus mengembalikan kurma sebagai pengganti susu *musharrat*, karena seakan-akan sang penjual menjual kambing dan satu *sha'* kurma dengan nilai tukar berupa kurma.

Apabila kami mengatakan: Pembatalan akad itu (*Iqalah*) adalah bentuk perusakan akad (*fasakh*), maka pembatalan akad itu hukumnya boleh, karena di dalam rusaknya akad tidak ada unsur riba. Perbedaan pendapat seputar pembatalan akad ini akan disampaikan sesuai dengan setiap pendapat dari kedua pendapat yang telah disampaikan oleh Al Mawardi.

Adapun pendapat yang telah disampaikan oleh Al Jauri, yaitu boleh mengembalikan nilai tukar yang setara dengan harga susu secara tunai, maka pembatalan akad itu hukumnya boleh, baik kita mengatakan pembatalan akad itu adalah jual beli atau perusakan akad.

Cabang: Diriwayatkan dari Al Bandaniji, bahwa dia mempertimbangkan standar harga pengembalian (satu *sha'*) itu seperti kasus seseorang yang memberi pinjaman utang kepada orang lain dan berupa satu *sha'* kurma di Hijaz dan dia berjumpa dengannya di Khurasan, maka dia berhak menagihnya dengan standar harga Hijaz, pada masa penagihan utang tersebut. Dia tidak boleh menagihnya dengan mengembalikan kurma tersebut, demikian juga dalam kasus ini. Pernyataan Asy-Syaikh Abu Hamid juga menuntut kepastian hukum demikian.

Menurutku (As-Subki): Kalau kita asumsikan standar harga kurma pada masa pengembalian yang berlaku di Hijaz itu sangat tinggi melebihi separuh standar harga kambing, karena mahalnya harga jual kurma dan murahnya harga jual kambing, maka bagaimana kondisi dalam pengembalian tersebut itu. Hal ini mungkin bisa dijawab: Pembeli tetap harus mengembalikan sesuai standar harga kurma yang berlaku di Hijaz, sama seperti standar pengembalian dalam masalah utang piutang (*Qardh*). Mungkin juga bisa dijawab: Pengembaliannya ditentukan berupa kurma, karena kurma adalah pengganti susu *musharrat* yang asli, dimana tidak ada faedahnya beralih dari pengganti yang asli tersebut.

Telah dikemukakan dari pernyataan Al Imam Haramain, bahwa dia mempertimbangkan standar harga yang normal. Sudah seharusnya standar pengembalian itu diletakkan sesuai dengan harga normal dari semua jenis barang, sehingga pernyataan Al Imam Haramain itu sama dengan pernyataan Al Bandaniji.

Namun pendapat Al Ghazali dalam mayoritas kasus yang terjadi, memberikan kesimpulan sebaliknya. Dia tidak mempertimbangkan waktu pengembalian. Dimana pendapat yang telah disampaikan oleh kelompok ulama Irak, mempertimbangkan standar harga minimum tersebut.

Cabang: Orang yang mengatakan penetapan kewajiban pengganti berupa kurma dalam kasus; apabila seseorang membeli seekor kambing dengan nilai tukar berupa satu *sha'* kurma, dimana dia mengembalikannya karena ditemukan unsur *tashriyah* sesuai dengan hasil pembagian harga tersebut.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Lantas apa yang akan dia sampaikan ketika kurma itu tidak ditemukan, mungkin dia akan

berkata: Inilah kesimpulan yang nampak dari kasus tersebut. Namun yang terlihat dia berkata: Dengan mengembalikan pengganti susu *musharrat* sesuai dengan hasil pembagian dari standar harga tersebut.

Apabila berpedoman pada pendapat yang telah disebutkan oleh kelompok ulama Irak, bahwa pengganti susu *musharrat* yang wajib adalah standar harga satu *sha'* kurma Hijaz, seperti keterangan terdahulu. Pendapat yang lain dari *Al Hawi* telah dikemukakan bahwa pengganti susu *musharrat* yang wajib adalah standar harga satu *sha'* kurma yang berlaku di negeri terdekat dengan dirinya dimana kurma itu ditemukan.

Menurutku (As-Subki): Pendapat yang telah disampaikan oleh Ibnu Ar-Rif'ah adalah hasil kesimpulan, dimana itu dapat dipastikan berdasarkan pendapat ini. Jika demikian, maka dalam contoh kasus ini ditemukan empat pendapat yang berbeda dari ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pendapat pertama: Pendapat ulama madzhab kami yang paling *shahih* dari keempat pendapat tersebut adalah: Menetapkan kewajiban pengembalian standar harga sebagian *sha'* yang berlaku di Madinah.

Pendapat kedua: Standar harga satu *sha'* yang berlaku di negeri terdekat.

Pendapat ketiga: Menetapkan kewajiban pengembalian standar harga sebagian *sha'* yang berlaku di Madinah sesuai dengan hasil pembagian dari harga tersebut.

Pendapat keempat: Menetapkan kewajiban mengganti sebagian harga satu *sha'* yang berlaku di negeri yang terdekat

dengan dirinya. Telah disebutkan pula pendapat Al Jauri dan Ibnu Abi Hurairah.

Pelajaran penting: Perkataan Asy-Syirazi ﷺ: "Karena dia adalah pengganti yang asli" maksudnya adalah, karena kurma itu adalah pengganti yang asli. Asy-Syaikh Abu Hamid juga menandaskan demikian. Jadi, pernyataan Asy-Syirazi diletakkan sesuai makna tersebut. Makna pernyataan Asy-Syirazi itu adalah bahwa satu *sha'* kurma yang berlaku di Hijaz adalah pengganti yang asli. Jadi, apabila mengembalikannya sulit direalisasikan, maka kami mengembalikannya ke standar harga satu *sha'* yang berlaku di Hijaz, seperti kasus apabila seseorang memberi utang berupa kurma di Hijaz dan dia berjumpa dengan orang tersebut di Khurasan, maka dia berhak menagihnya sesuai dengan standar harga kurma di Hijaz.

Cabang: Aku melihat dalam *Syarah At-Tanbih* karya Ibnu Yunus, sebuah keterangan bahwa apabila pembeli berniat mengembalikan harga satu *sha'*, maka kami menetapkan dalam satu *sha'* tersebut berupa satu *sha'* kurma yang berlaku di Hijaz. Ada kemungkinan dalam naskah tersebut terjadi kesalahan penulisan, yang benar mungkin menetapkan kewajiban harga satu *sha'*. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Telah dikemukakan mengenai jenis pengganti susu *musharrat* yang wajib dikembalikan beserta *musharrat* (hewan yang tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya

itu mengendap [mengumpul] di kantong susunya) tujuh pendapat yang berbeda dari ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pendapat pertama: Pendapat yang paling *shahih* di kalangan ulama madzhab kami di antara ketujuh pendapat itu adalah satu *sha'* kurma.

Pendapat kedua: Kadar harga kurma.

Pendapat ketiga: Apabila satu *sha'* itu kadarnya melebihi kadar hasil tuntutan yang sebanding. Jika tidak, maka wajib satu *sha'*.

Pendapat keempat: Apabila kadar satu *sha'* itu melebihi kadar hasil tuntutan yang sebanding, maka pengganti susu *musharrat* yang wajib adalah standar harga Hijaz. Jika tidak, maka pengganti susu *musharrat* yang wajib adalah satu *sha'*. Sepengetahuanku (As-Subki) tidak ada seorangpun ulama yang mengatakan bahwa apabila satu *sha'* itu melebihi kadar hasil tuntutan yang sebanding, maka pengganti susu *musharrat* yang wajib adalah harga satu *sha'* kurma. Jika tidak demikian, maka dia wajib mengembalikan kurma. Di saat sejumlah pendapat yang telah disebutkan di atas berbaur satu sama lain dan aku menggabungkannya, maka kamu memperoleh kesimpulan mengenai jumlah yang harus kamu kembalikan beserta hewan *musharrat* sejumlah duapuluh lima pendapat hasil penggalian pendapat keempat dan keenam.

Pendapat Ketujuh: Yaitu pendapat yang telah disampaikan oleh Abu Muhammad, dimana tidak disebutkan perbedaan dalam soal jumlah pengganti susu *musharrat*. Urutannya seperti penjelasan berikut ini.

Pendapat pertama, pendapat yang lebih *shahih* di kalangan ulama madzhab kami adalah bahwa pengganti susu *musharrat* yang wajib adalah satu *sha'* kurma secara mutlak, -baik susu itu kadarnya banyak atau sedikit-, baik juga harganya lebih tinggi atau lebih rendah.

Pendapat kedua, satu *sha'* berupa makanan pokok yang lebih umum dikonsumsi.

Pendapat ketiga, satu *sha'* dengan memilih di antara sejumlah jenis makanan pokok selain susu kental (keju).

Pendapat keempat, Kurma atau makanan yang nilainya lebih tinggi daripada kurma.

Pendapat kelima, Kurma atau makanan pokok suatu negeri.

Pendapat keenam, Jika kurma itu barang yang mudah ditemukan, maka satu *sha'* berupa kurma. Jika tidak mudah ditemukan, maka satu *sha'* berupa makanan pokok yang lebih umum dikonsumsi.

Keenam pendapat yang sama menyatakan adalah bahwa pengganti susu *musharrat* yang wajib adalah sesuai dengan harga susu dari sejumlah perkara yang telah disebutkan ini berdasarkan perbedaan pendapat yang terjadi di dalamnya, menjadi jumlahnya ada dua belas pendapat.

Keenam pendapat berikutnya; apabila harga satu *sha'* itu melebihi seekor kambing atau separuh kambing, maka pengganti susu *musharrat* yang wajib adalah harga yang menuntut hasil yang sebanding dari kesemua perkara yang berjumlah enam ini, berdasarkan perbedaan pendapat yang terjadi di dalamnya.

Apabila harga satu *sha'* itu melebihi seekor kambing atau separuh kambing, maka pengganti susu *musharrat* yang wajib adalah satu *sha'* dari sejumlah perkara yang telah disebutkan. Jadi jumlahnya ada delapan belas pendapat.

Enam pendapat berikutnya; Apabila harga satu *sha'* itu melebihi seekor kambing atau separuh kambing, maka pengganti susu *musharrat* yang wajib adalah harga satu *sha'*. Jika tidak, maka kesemua perkara yang berjumlah enam ini tetap sesuai dengan perbedaan pendapat yang terjadi.

Pendapat kedua puluh lima, merupakan pendapat yang disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Muhammad, yaitu memberlakukan pendapat yang sesuai dengan *qiyas* terhadap beragam jenis barang tanggungan. Ini pendapat yang paling lemah di antara sekian banyak pendapat, dimana ini tidak dapat dijadikan pegangan beserta keempat pendapat yang telah disebutkan. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Apabila seseorang menjual seekor kambing *musharrat* dengan nilai tukar sebanyak satu *sha'* kurma, maka dia boleh melakukan jual beli kambing *musharrat* tersebut sesuai dengan tuntutan yang dikehendaki dari susunan sejumlah pendapat di atas,maksudnya adalah duapuluh delapan pendapat dari ulama madzhab Asy-Syafi'i; Duapuluh lima pendapat yang telah disebutkan di atas dan tiga pendapat yang lainnya, yaitu: *Pendapat pertama*, wajib mengembalikan dari satu *sha'* tersebut sesuai dengan kadar kekurangan akibat adanya unsur *tashriyah* tersebut berupa kurma.

Pendapat kedua, mengembalikan harga susu *musharrat* tersebut, baik dengan standar uang emas ataupun perak.

Pendapat ketiga, pembeli hanya mengembalikan kambing *musharrat* tersebut. Keterangan ketiga pendapat tersebut telah dikemukakan sebelumnya.

Perlu diketahui bahwa penyusunan kesemua pendapat ini disebutkan agar dapat diambil pelajaran dan diketahui bagaimana cara membangun teori mengenai keputusan hukum dalam pengembalian hukum pengganti susu *musharrat* tersebut. Akan tetapi untuk menetapkan keputusan hukum pengembalian itu, bergantung pada; apakah setiap orang dari kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i (*Ashhabul Wujuh*) itu orang yang menyampaikan kesemua pendapat yang mana dia menyusun pendapatnya beserta ke semua pendapat tersebut, sehingga penyusunan pendapat tersebut bisa dibenarkan. Ulama madzhab kami telah melakukan penyusunan yang serupa dengan masalah pengembalian pengganti susu *musharrat* itu dalam sejumlah masalah.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila susu hasil perah pembeli masih ada, lalu dia berniat mengembalikannya, maka dalam masalah pengembalian susu yang masih ada itu, terdapat dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Abu Ishaq berkata: Penjual tidak boleh dipaksa agar menerima susu tersebut, karena susu setelah diperah kondisinya menjadi berkurang, sebab susu tersebut akan dengan cepat mengalami perubahan. Oleh karena itu, penjual tidak boleh dipaksa agar menerimanya.

Di antara ulama madzhab kami ada yang berkata: Penjual boleh dipaksa agar menerimanya. Karena kekurangan susu itu terjadi karena suatu cara (makna) yang digunakan untuk mengetahui suatu cacat tersebut. Sebab alasan itulah, pengembalian itu tidak boleh dicegah.

Alasan lain, jika pengembalian susu tersebut tidak boleh karena berkurangnya susu itu akibat diperah, maka tentunya pengembalian kambing itu secara terpisah (tersendiri) tidak boleh. Karena pemisahan pengembalian kambing itu adalah pemisahan pengembalian sebagian obyek akad.

Tatkala pemisahan pengembalian sebagian obyek akad itu boleh dalam kasus hewan *musharrat* ini, -sekalipun hal itu tidak boleh dalam berbagai masalah lainnya-, maka boleh mengembalikan susu *musharrat* dalam kasus *musharrat* ini, sekalipun disertai berkurangnya nilai susu akibat diperah, dimana walaupun pemisahan pengembalian sebagian obyek akad tidak boleh dalam berbagai masalah lainnya.

Penjelasan:

Ini adalah kondisi keempat dari sejumlah kondisi kasus pengembalian hewan *musharrat* (hewan yang tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya itu mengendap [mengumpul] di kantong susunya). Yaitu apabila pembeli berniat mengembalikannya setelah diperah, dan susunya masih tetap ada. Kondisi susu ini terbagi menjadi dua kategori.

Kategori Pertama: Susu tersebut telah asam dan berubah bentuknya, tidak ada perbedaan pendapat bahwa penjual tidak boleh dipaksa menerimanya.

Kategori Kedua: Susu kondisinya tidak demikian. Yaitu contoh kasus yang dimuat dalam kitab *Al Muhadzdzab* ini, dalam contoh kasus tersebut, di dalamnya terdapat dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pendapat pertama, pendapat yang paling *shahih* di antara kedua pendapat tersebut, yaitu pendapat Abu Ishaq, bahwa penjual tidak wajib menerimanya. Hal ini sesuai dengan argumen yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ. Namun di dalam pendapat itu (penjual tidak wajib menerimanya) ada catatan bahwa tidak termasuk syarat masalah pengembalian susu di atas bahwa pengembalian itu harus melewati masa tertentu. Bahkan jika pengembalian itu dilakukan tepat setelah pemerahan susu itu dilakukan, pembeli tidak wajib menerimanya. Karena susu itu akan dengan cepat mengalami perubahan. Sehingga pemerahan susu itu mengurangi susu yang tersimpan dalam kantong susu tersebut.

Perkataan Asy-Syirazi ﷺ setelah menyebutkan alasan itu: "Karena itu, penjual tidak boleh dipaksa agar menerimanya." Pernyataan ini menguatkan alasan tersebut, karena sejak awal dia telah menyebutkan perkataan tersebut. Dimana argumentasi pendapat ini bisa juga dengan menyatakan bahwa susu yang ada ketika akad jual beli berlangsung, yang menuntut pengembalian penggantinya itu telah bercampur dengan susu yang baru keluar, yang telah menjadi milik pembeli. Jadi, bila pembeli rela menerimanya, maka penjual tidak boleh dipaksa agar menerimanya.

Namun argumentasi ini terkadang dirusak dengan perbedaan pendapat yang telah disebutkan dalam sejumlah hadits tentang masalah perbauran buah-buahan, masalah sepatu hewan, dan masalah biji gandum yang berbaur. Jadi, berpegang pada argumen yang pertama kiranya lebih dari cukup.

Menurut satu pendapat yang lemah (*Qad Yuqalu*): Masalah susu tersebut tidak dapat dikembalikan pada sejumlah hadits yang menerangkan sejumlah masalah yang telah disebutkan kecuali karena darurat. Apakah kamu tidak tahu bahwa sepatu hewan bila melepaskannya tidak menjadikannya cacat, lalu dia tidak melepasnya, maka dia tidak wajib menerimanya? Di dalam kasus jual beli *musharrat* ini tidak ada kondisi darurat yang mendorong untuk menerima susu tersebut, karena dia bisa mengembalikannya dengan kurma yang telah ditentukan oleh *syara'* sebagai penggantinya.

Di antara ulama yang lebih mengunggulkan pendapat ini adalah Ibnu Ashrun dan Ar-Rafi'i ﷺ. Ar-Ruyani dalam *Al Bahr* berkata: Pendapat itu merupakan pendapat yang paling *shahih* menurut jumhur ulama madzhab kami. Al Mawardi sepakat dengan pendapat ini.

Pendapat kedua, wajib bagi penjual menerimanya, dia boleh dipaksa agar menerimanya. Hal ini sesuai dengan argumen yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi.

Argumetasi yang disampaikannya, yaitu pemerahan susu itu bertujuan untuk mencari tahu cacat *tashriyah* tersebut, yaitu argumen yang telah disebutkan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, diberlakukan berdasarkan pendapat yang diunggulkan (*Azhhar*) di antara kedua pendapat Asy-Syafi'i dalam masalah tersebut. Seolah-olah apabila sebagian kadar pemerahan susu yang

digunakan untuk memilah cacat *tashriyah* tersebut bisa dipecahkan keberadaannya, maka pembeli boleh mengembalikannya secara paksa. Mereka meng-*qiyas*-kannya pada masalah hewan *musharrat*.

Pendapat kedua ini berasal dari ulama madzhab kami dan juga pendapat kedua dari Asy-Syafi'i dalam masalah tersebut berhubungan dengan masalah hewan *musharrat*, dimana mereka telah meng-*qiyas*-kan masalah pengembalian kambing tanpa disertai susunya. Karena pengembalian itu hukumnya sepakat boleh, sekalipun disertai kekurangan yang terjadi pada kambing tersebut akibat pemerahan susu, karena pemerahan itu bertujuan untuk mencari tahu cacat kambing tersebut. Maksud mereka bukanlah masalah susu *musharrat* yang terkandung dalam masalah *musharrat*. Sebab tidak mungkin men-*takhrij* pendapat Asy-Syafi'i berdasarkan pendapat ulama madzhab kami.

Jika demikian, maka masalah susu *musharrat* ini adalah salah satu dari sekian banyak masalah yang disandarkan pada masalah pengembalian hewan *musharrat*, setelah kekurangannya terlihat akibat pemerahan susu tersebut.

Kedua: Apabila pengurangan yang dijadikan satu-satunya cara untuk mengetahui adanya cacat *tashriyah* tersebut tidak menjadi penghalang, menurut pendapat yang diunggulkan (*Azhhar*) di antara kedua pendapat Asy-Syafi'i dalam berbagai masalah tersebut dan tidak ada perbedaan pendapat dalam pengembalian kambing itu sendiri setelah susunya diperah, maka mengapa tidak demikian dalam kasus ini, yaitu dalam masalah pengembalian susu? Dan mengapa jumhur ulama menetapkan bahwa pendapat yang *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i adalah tidak boleh memaksa (penjual agar menerimanya)?

Jawabannya: Susu hewan *musharrat* tidak ditemukan adanya cacat lama, yang dapat menuntut pengembalian susu tersebut, berbeda dengan kambing *musharrat*. Suatu barang yang cacatnya tidak dapat diketahui kecuali dengan memisahkannya, maka barang itu memuat cacat yang lebih dahulu ada, dimana dengan sebab adanya cacat lama itulah, pembeli boleh mengembalikannya. Jadi pengurangannya itu bertujuan untuk mencari tahu adanya cacat itu. Dimana pengurangan susu itu juga bertujuan untuk mencari tahu cacat yang ada pada selain susu, yaitu kambing. Menyamakan cacat yang ada pada selain susu dengan susu yang dikurangi oleh pembeli karena hendak mencari tahu sisi kecacatannya, itu perlu bukti yang dapat menjelaskannya. Pemilahan di antara kedua jenis cacat tersebut sudah cukup untuk membuktikan perbedaan tersebut (kedua masalah tersebut; pengembalian hewan *musharrat* dan pengembalian susu *musharrat*).

Di samping itu, pengurangan kadar susu itu karena hendak mencari tahu cacat *tashriyah*. Andaikata kami mengatakan bahwa pengurangan itu dilarang dalam pokok bahasan selain ini, maka pasti pengurangan itu mengakibatkan batalnya pengembalian barang yang cacat. Dalam kasus ini, pengurangan itu tidak sampai mengakibatkan batalnya pengembalian barang yang cacat tersebut.

Karena *syara'* telah menetapkan pengganti susu *musharrat*, yang harus dikembalikan beserta kambing yang cacat tersebut. Sedangkan susu itu sendiri bukanlah barang yang cacat. Jadi, tentu ditolelirnya pengurangan itu dalam kondisi darurat, namun hal ini tidak secara otomatis mentolelirnya jikalau tidak ada darurat sama sekali.

Ketiga: Bahwa kami, bila berpedoman pada sebuah pendapat tentang pengembalian suatu barang yang harganya berkurang akibat pemisahannya maka kami mengatakan bahwa (pembeli) wajib mengembalikan pengganti kekurangan harga tersebut, berdasarkan pendapat Asy-Syafi'i yang lain, sekalipun pendapat yang diunggulkan di antara kedua pendapat Asy-Syafi'i adalah sebaliknya.

Sedangkan dalam kasus pengembalian susu ini, bila berpedoman pada sebuah pendapat ulama madzhab kami yang menyatakan bahwa pembeli boleh mengembalikan susu *musharrat* tersebut. Sepengetahuan kami, tidak ada seorangpun ulama yang berpendapat bahwa di samping mengembalikan susu itu, pembeli harus memberi ganti besaran harga yang membedakan antara harga susu yang masih tersimpan dalam kantong susu dengan harga susu dalam kondisi telah diperah.

Hal ini memutuskan kami untuk melakukan suatu pembahasan, yaitu bahwa kurma tersebut porsi harganya disesuaikan dengan kambing dan susu yang tersimpan dalam kantongnya. Seperti keterangan yang telah dikemukakan. Porsi harga kurma itu ditetapkan berdasarkan pertimbangan kedua harga dari keduanya, lantas apakah harga susu itu dipertimbangkan ketika masih tersimpan dalam kantong atau setelah diperah?

Terkadang disampaikan: Bahwa susu ketika masih tersimpan dalam kantongnya dia tidak dapat ditaksir harganya, sama seperti kandungan dalam perut. Tetapi kami ketika mengetahui bahwa susu setelah diperah harganya lebih murah daripada susu yang masih tersimpan dalam kantongnya dan pada tukar-menukar susu yang masih tersimpan dalam kantong susu

tersebut, dimana aspek yang dipertimbangkan dalam penetapan porsi harga itu adalah waktu akad.

Jadi, pembahasan ini mendorong agar kami mengkajinya untuk mengetahui jawaban yang sebenarnya. Apabila harga susu itu dipertimbangkan ketika masih tersimpan dalam kantong susu, dimana akibat pemerahan susu, hal itu membuat harga susu menjadi berkurang, maka *qiyas* pendapat tersebut menetapkan kewajiban memberi ganti kekurangan harga susu tersebut. Namun sepengetahuanku (As-Subki), tidak ada seorang pun yang mengatakan pendapat demikian.

Apabila harga susu itu dipertimbangkan setelah diperah. Jika demikian, tidak ada pengurangan harga sama sekali dan juga tidak perlu menyampaikan argumen dengan menyatakan, bahwa pemerahan itu adalah pengurangan yang muncul karena hendak mencari tahu cacat *tashriyah.*

Keempat: Apabila kami mengatakan, bahwa pembeli boleh mengembalikan susu *musharrat* tersebut, maka apakah dia juga boleh menahannya dan mengembalikan kambing tersebut?

Penulis *At-Tatimmah* berkata: Apabila dia menahanya selama masa tertentu, dimana dalam masa penahanan itu muncul susu yang baru, maka pembeli tidak boleh dipaksa mengembalikannya, karena susu yang baru muncul setelah akad itu adalah miliknya, sehingga dia tidak harus mengembalikannya, sekalipun dia memerahnya tepat setelah pembelian tersebut. Kami mengatakan, bahwa penjual wajib menerima susu tersebut, karena susu tersebut adalah barang miliknya. Jadi, pembeli wajib mengembalikannya apabila dia berniat membatalkan akad, dimana dia tidak berhak mengembalikan pengganti susu tersebut, sebab kepemilikan susu itu ada ditangan penjual.

Kelima: Orang yang berpendapat bahwa pembeli dalam kasus ini boleh mengembalikan susu, lantas apakah pengembalian susu itu dengan cara membatalkan akad tersebut? Sebagaimana kasus, jika seseorang membeli dua buah barang, lalu dia menemukan cacat pada salah satunya, maka dia boleh mengembalikan semuanya.

Jika demikian, maka seharusnya menurut orang yang mengatakan pendapat ini, apabila pembeli berniat menahan susu *musharrat* tersebut dan mengembalikan kambing tersebut, maka dalam masalah tersebut terjadi perbedaan pendapat, seperti dalam kasus apabila pembeli berniat mengembalikan salah satu dari kedua barang itu secara terpisah. Karena apabila berpedoman pada suatu pendapat, pengembalian salah satu dari kedua barang itu secara terpisah menjadi tercegah. Pendapat ini sama dengan pendapat yang dikemukakan dari penulis *At-Tatimmah* ketika tidak ditemukan pembauran susu *musharrat* dengan susu yang baru. Sedang bila berpedoman pada suatu pendapat yang lain, pengembalian salah satu dari kedua barang itu secara terpisah tidak menjadi tercegah.

Apabila pengembalian susu itu tidak dengan cara membatalkan akad, lalu dengan alasan apa penjual boleh dipaksa agar menerimanya? Padahal kepemilikan kurma dan susu yang menjadi miliknya berada di bawah kepemilikan pembeli sesuai dengan tuntutan akad jual beli tersebut? Dapat diambil kesimpulan bahwa pemilik pendapat ini tentunya harus menetapkan kewajiban pengembalian susu tersebut ketika masih ada, pendapat tersebut bertentangan dengan kesimpulan yang nampak dari hadits yang telah dipaparkan.

Keenam: Pengembalian susu *musharrat* itu apakah ketentuan hukumnya sama seperti ketentuan hukum yang berlaku dalam pengembalian *musharrat*?

Apabila kita mengatakan, *khiyar* dalam hewan *musharrat* itu sifatnya harus segera dilakukan hingga ketika pembeli menunda *khiyar* tersebut, maka hak memaksa penjual agar menerima susu itu menjadi batal, dia hanya boleh mengembalikan kambing tersebut.

Atau kita mengatakan: Pengembalian kambing *musharrat* itu sifatnya harus segera dilakukan, sedangkan susu diserahkan kepada pilihan pembeli? Sepengetahuanku, pendapat dalam masalah tersebut tidak pernah dikutip secara khusus. Pendapat ini memperhatikan pembahasan yang telah dikemukakan, yaitu pembahasan seputar apakah pengembalian susu itu dengan cara membatalkan akad atau tidak. Apabila dengan cara membatalkan akad, maka pengembalian itu sifatnya harus segera dilakukan (*Al Faur*). Kesemua cabang masalah yang kacau ini, penyebabnya adalah lemahnya pendapat yang mengatakan bahwa pembeli boleh mengembalikan susu itu secara paksa.

Ketujuh: Perkataan Asy-Syirazi ﷺ: "Alasan lain jika pengembalian susu tersebut karena timbulnya kekurangan akibat pemerahan tersebut, maka tidak boleh," ini merupakan alasan kedua yang dimuat dalam pernyataannya, di mana aku telah berjanji akan membahasnya. Yaitu alasan yang dibuat sendiri tanpa memandang, apakah pengurangan itu karena bertujuan untuk mencari tahu (adanya cacat tersebut) atau tidak.

Sebab alasan inilah, dia berbeda pendapat tentang masalah yang telah aku kemukakan, yaitu masalah pengembalian susu dan juga masalah barang yang cacatnya tidak bisa diketahui kecuali

dengan memisahkannya semua, dimana kedua masalah itu kembali kepada asal masalah pengembalian hewan *musharrat*, sekalipun disertai pengurangan harga akibat diperah susunya.

Alasan yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﵀ ini berbeda dengan alasan masalah yang telah aku kemukakan itu, karena dia meletakkan tercegahnya pengembalian susu itu sebagai sesuatu yang memberi kepastian tercegahnya pengembalian kambing itu secara terpisah.

Asy-Syirazi membuat argumen Masalah pertama dengan menyatakan berkurangnya harga susu akibat diperah dan masalah kedua dengan menyatakan tercegahnya pengembalian susu itu merupakan bentuk pemisahan sebagian obyek akad. Padahal pemisahan sebagian obyek akad itu berbeda dengan berkurangnya harga susu akibat diperah. Jadi, tidak ada titik temu antara kedua argumen tersebut dengan alasan yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ini. Tetapi maksudnya adalah meng-*qiyas*-kan kekurangan harga susu akibat diperah pada kekurangan harga akibat dipisahkan, sebab pemisahan sebagian obyek akad itu adalah suatu kekurangan.

Asy-Syirazi ﵀ tidak mengomentari soal pemisahan sebagian obyek akad tersebut, disamping karena soal itu sudah jelas dan dia juga telah menyebutkannya dalam pokok bahasan yang lain, yaitu kasus; apabila pembeli membeli dua buah barang dalam satu akad, maka tidak boleh mengembalikan salah satunya secara terpisah. Adakalanya pengembalian kedua barang itu disepakati, misalnya apabila kedua barang itu ditemukan cacat, atau menurut pendapat yang diunggulkan di antara kedua pendapat Asy-Syafi'i misalnya; apabila salah satunya ditemukan

cacat. Dan juga apabila pemisahan sebagian obyek akad itu disebut sebagai sebuah kekurangan.

Jadi, jika pengembalian susu itu menjadi tercegah lantaran berkurangnya obyek akad akibat pemerahan, maka pasti pemisahan kambing itu juga menjadi tercegah karena berkurangnya kambing tersebut akibat pemisahannya dengan susunya. Titik temu antara tercegahnya pengembalian susu dan pemisahan kambing itu adalah mutlaknya kekurangan tersebut.

Lalu ketika pengembalian kambing dalam kasus ini dan memisahkannya dari susu itu sepakat dibolehkan, dimana kekurangan akibat pemisahan kambing dari susu tersebut tidak diposisikan sebagai penghalang, -sekalipun pemisahan itu menjadi penghalang dalam semua masalah yang lain- maka tentunya boleh mengembalikan susu *musharrat* tersebut. Kekurangan obyek akad akibat pemerahan itu tidak diposisikan sebagai penghalang (pengembalian susu) –sekalipun kekurangan itu menjadi penghalang dalam semua pokok bahasan yang lain-. Inilah penegasan alasan yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi. Alasan ini harus dijawab, karena pendapat yang paling *shahih* di kalangan madzhab Asy-Syafi'i adalah sebaliknya.

Bentuk jawabannya adalah bahwa hukum asalnya menyatakan, pengurangan obyek akad itu merupakan suatu penghalang (pengembalian barang). Tentunya hal diperbolehkan itu berlawanan dengan hukum asal yang terjadi dalam sebuah pokok bahasan, tidak secara otomatis memastikan hal itu berlawanan dengan hukum asal yang dapat terjadi dalam seluruh pokok bahasan, kecuali jika memang dapat dibuktikan bahwa makna yang dikecualikan itu ditemukan dalam kekurangan akibat prosesi pemerahan dalam kasus pengembalian susu. Sehingga

kekurangan akibat pemerahan susu itu dikecualikan dari seluruh jenis pokok bahasan seputar kekurangan tersebut. Kebenaran *qiyas* tersebut bergantung pada keberadaan makna di atas, padahal makna tersebut tidak dapat dibuktikan keberadaannya dengan jelas.

Kedelapan: Ulama madzhab kami sepakat hanya menyampaikan dua pendapat di atas, sebagaimana kedua pendapat yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi ﷺ. Sedangkan pernyataan Asy-Syaikh Abu Hamid memberi kepastian kedua pendapat itu diriwayatkan dari Abu Ishaq.

Karena itu Ar-Ruyani berkata: Bahwa Abu Ishaq dalam *Asy-Syarah* menerangkan kedua pendapat tersebut. Asy-Syirazi dan Ibnu Ash-Shabbagh meletakkan pendapat, "Tidak boleh memaksa (penjual agar menerimanya," sebagai pendapat Abu Ishaq.

Pernyataan Abu Ath-Thayyib memuat kemungkinan sama dengan pendapat yang telah disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid, dan juga memuat kemungkinan yang sama dengan pendapat yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi. Karena Abu Ath-Thayyib berkata: "Pembeli tidak boleh dipaksa agar menerimanya. Abu Ishaq telah menyebutkannya dalam *Asy-Syarah*, dia berkata: Karena susu itu telah berubah menjadi barang yang cacat. Dalam masalah ini, ada pendapat lain yang berbeda, yaitu boleh memaksa penjual agar menerimanya."

Sedangkan ulama madzhab kami yang lainnya menyebutkan kedua pendapat tersebut tanpa menyandarkan kepada siapapun. Namun penggabungan di antara seluruh keterangan tersebut memberi kesimpulan bahwa Abu Ishaq dalam *Asy-Syarah* karyanya telah menyebutkan pendapat yang menjadi pilihannya dan pendapat lain yang berbeda.

Kesembilan: Bahwa seluruh keterangan ini berhubungan dengan masalah pengembalian susu dengan cara paksa. Adapun jika mereka berdua sepakat dengan pengembalian susu tersebut, Al Mawardi dan Ar-Ruyani dalam *Al Bahr* berkata: Kesepakatan itu hukumnya diperbolehkan. Ketentuan hukum itu telah dikemukakan dari Al Baghawi dan Ar-Rafi'i ﷺ, bahwa tidak ada perbedaan pendapat dalam hal pengembalian susu berdasarkan kesepakatan tersebut. Dalam hal tersebut, aku (As-Subki) telah memberi catatan, apakah pengembalian susu itu termasuk bab tukar-menukar? Atau termasuk bab pengembalian karena pembatalan akad?

Ibnu Al Mundzir berbeda pendapat mengenai hal ini. Tuntutan pernyataannya memberi kepastian pendapat yang berbeda dalam kasus pengembalian susu. Yaitu salah satu dari dua pendapat ulama madzhab Malik. Ibnu Al Mundzir meletakkannya sebagai bagian dari bab tukar-menukar, aku telah menyebutkan dalam pembahasan itu, yang memberikan kepastian bahwa hal itu tidaklah demikian, dimana pengembalian susu berdasarkan kesepakatan hukumnya boleh dilakukan. Silahkan telaah kembali pembahasan itu dalam cabang masalah; ketika menjelaskan perkataan Asy-Syirazi, "Apabila dia memilih mengembalikan hewan *musharrat*, maka dia harus mengembalikan pengganti susu *musharrat*."

Cabang: Al Mar'asyi membagi kecacatan yang baru muncul di tangan pembeli menjadi dua bagian: Salah satunya: Hewan *musharrat* yang dia kembalikan nilainya berkurang setelah susu yang tersimpan dalam kantong susu tersebut diambil di bawah kepemilikan pembeli.

Adapun barang selain hewan *musharrat* ada tiga macam cacat:

Pertama: Sepakat boleh mengambalikannya, seperti anggur dan *khiyar*, dimana penjual menusuknya dengan kayu atau besi (supaya terlihat matang), lalu ternyata anggur itu masih pahit.

Kedua: Dalam pengembalian selain *musharrat* itu ada dua pendapat yang berbeda, seperti kasus sehelai kain yang dipotong-potong, kemudian diketahui cacatnya.

Ketiga: Dalam pengembalian selain *musharrat* itu, ada tiga pendapat yang berbeda; apabila kita memisahkan perkara yang tidak dapat kita ketahui cacatnya kecuali dengan cara memisahkannya. Insya Allah keterangan tentang cacat tersebut akan disebutkan dalam pembahasan pengembalian obyek akad karena cacat. Dalam pembahasan ini, ada ketidakpastian hukum (*tawaqquf*) yang *Insya Allah* akan kami sebutkan dalam pembahasan tersebut di sana.

Cabang: Apabila seseorang membeli seekor kambing dan dia memotong bulu halusnya, kemudian dia menemukan cacat pada kambing tersebut, maka jika pemotongan bulu halus tersebut tujuannya untuk mencari tahu cacat tersebut, maka pengembalian itu tidak bisa dicegah dan diberlakukan sebagaimana pemerahan susu.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila seseorang membeli budak perempuan yang *musharrat*, maka di dalam kasus ini, ada empat pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pendapat pertama: Pembeli boleh mengembalikannya dan mengembalikan satu *sha'* beserta budak perempuan tersebut. Karena pembeli menjadikan susu budak perempuan itu sebagai tujuan (maksud) pembeliannya, sehingga akibat adanya tindakan menyembunyikan cacat barang dari pembeli (*Tadlis*), *khiyar* berlaku bagi pembeli dalam hal mengembalikan budak perempuan tersebut, dan satu *sha'* sama seperti kambing *musharrat*.

Pendapat kedua: Pembeli boleh mengembalikannya, karena susu budak perempuan itu dijadikan tujuan pembeliannya untuk keberlangsungan hidup anaknya, sementara susu budak perempuan itu tidak pernah diserahkan kepada pembeli, sehingga pembeli berhak mengembalikannya dan tidak mengembalikan penggantinya, karena susu budak perempuan itu tidak dijual dan tidak dijadikan tujuan pembelian dengan nilai tukar tertentu.

Pendapat ketiga: Pembeli tidak boleh mengembalikannya, karena budak perempuan itu secara adat tidak dijadikan tujuan pembeliannya kecuali dirinya sendiri, bukan susunya.

Pendapat keempat: Pembeli tidak boleh mengembalikannya, tetapi dia boleh meminta pengembalian ganti rugi, karena dia tidak bisa mengembalikannya beserta nilai tukar susu budak perempuan tersebut. Sebab susu budak perempuan itu tidak memiliki nilai tukar yang menjadi tujuan diadakannya jual beli. Dimana tidak bisa pula

mengembalikannya tanpa nilai tukar sama sekali. Karena pengembalian budak perempuan tanpa disertai nilai tukar sama sekali mendatangkan akibat penghilangan hak penjual, yaitu susu budak perempuan itu tanpa ada ganti rugi sama sekali. Penjual tidak dapat memaksa pembeli agar menahannya dengan harga beli yang telah ditetapkan dalam akad kecuali, susu budak perempuan- dimana pembeli tertipu dengan susu tersebut-, diserahkan kepadanya. Jadi, tentunya pembeli berhak meminta pengembalian ganti rugi itu kepada penjual, sebagaimana kasus; jika pembeli menemukan cacat pada obyek jual beli dan muncul kembali cacat yang baru di bawah kepemilikannya.

Penjelasan:

Pembahasan di dalam pasal ini dan pasal yang ada setelahnya perlu merujuk kembali ke masalah inti yang menjadi obyek pokok bahasan masalah *musharrat*. Yaitu bahwa masalah yang telah di-*nash* dalam pernyataan Asy-Syafi'i ﷺ berupa ketentuan hukum yang berhubungan dengan unta, kambing dan sapi. Sedangkan pendapat yang *shahih* dan diunggulkan dari ulama madzhab Asy-Syafi'i bahwa inti yang menjadi obyek pokok pembahasan masalah ini, mencakup semua jenis hewan yang halal dikonsumsi. Sedangkan obyek pokok masalah ini yang dinyatakan secara tegas dari semua jenis hewan yang halal dimakan dalam hadits tersebut hanyalah unta dan kambing.

Banyak sekali dari ulama madzhab Asy-Syafi'i menetapkan hukum seputar sapi ini berlaku berdasarkan dalil *qiyas*. Demikian pernyataan Asy-Syafi'i dalam *Al Mukhtashar*.

Sebagian mereka ada yang mengambil kesimpulan kepastian hukum sapi itu dari *nash* yang dimuat dalam hadits yang redaksinya berbunyi: مَنْ اشْتَرَى مُصَرَّاةً "*Apabila seseorang membeli musharrat,*" karena *nash* tersebut bersifat umum. Penjelasan seputar *nash* hadits tersebut telah dikemukakan.

Mereka telah sepakat bahwa kepastian hukum (*musharrat*) seputar sapi, baik itu berdasarkan *nash* hadits atau juga berdasarkan dalil *qiyas*. Karena *qiyas* dalam soal sapi itu jelas, dimana sapi itu termasuk ke dalam makna yang terkandung dalam unta dan kambing. Karena alasan itulah, mereka sepakat memberlakukan hukum *musharrat* tersebut dalam sapi.

Adapun selain yang telah disebutkan seperti budak perempuan (*Al Jaariyah*) dan keledai betina (*Atan*), di dalam kedua hal ini tidak terlihat bahwa keduanya termasuk ke dalam makna yang terkandung dalam masalah inti yang telah di*nash*.

Asy-Syirazi ﷺ membuat pasal ini dan pasal setelahnya, bertujuan untuk membahas dua hal tersebut. Orang yang memutuskan berlakunya sejumlah ketentuan hukum hewan *musharrat* pada kedua hal di atas tersebut, metodenya dalam pengambilan keputusan itu terkadang berupa *qiyas*, sekalipun tidak sejelas dan sedetail yang pertama (sapi) dan terkadang memasukannya ke dalam makna umum dari sabda Nabi: مَنْ اشْتَرَى مُصَرَّاةً "*Apabila seseorang membeli hewan musharrat.*"

Orang yang memutuskan untuk tidak memberlakukan sejumlah ketentuan hukum *musharrat* pada kedua hal di atas, metodenya (dalam pengambilan keputusan itu) adalah memastikan dalil *qiyas* tersebut sebagai landasan hukumnya. Dimana dia membuktikan bahwa kedua jenis hewan tersebut tidak termasuk ke

dalam makna umum dari sabda Nabi: "*Hewan musharrat,*" baik istilah tersebut tidak tepat digunakan untuk kedua hal tersebut (budak perempuan dan keledai betina) dan juga baik dengan mengecualikannya dari istilah tersebut dengan bukti dalil yang lain. Menurut satu pendapat menyatakan: Termasuk di antara sejumlah dalil yang membuktikan dikecualikannya budak perempuan itu adalah sabda Nabi dalam sebuah hadits: بَعْدَ أَنْ يَحْلِبَهَا "*Setelah pembeli memerahnya.*"

Pernyataan tersebut memberi batasan hukum pada jenis hewan, dimana istilah pemerahan itu tepat ditujukan kepadanya, sedangkan dalam memutlakan istilah pemerahan berlaku bagi budak perempuan masih perlu dikaji kembali.

Perlu diketahui: Bahwa kaidah madzhab Asy-Syafi'i, seperti pendapat yang telah disebutkan oleh Al Imam Haramain, menegaskan bahwa kepastian *khiyar* dalam *musharrat* itu berlaku berdasarkan dalil *qiyas.* Jika memang benar demikian, maka penyamaan obyek yang tidak di-*nash* dengan obyek yang telah di-*nash* itu diperbolehkan.

Asy-Syirazi ﷺ dan mayoritas ulama madzhab kami tidak pernah menyebutkan hadits yang di dalamnya mengandung bentuk kata umum, akan tetapi mereka hanya menyebutkan *nash* hadits terkait unta dan kambing. Hewan selain yang di-*nash* terbagi menjadi dua kategori:

Kategori pertama: Unsur *tashriyah* itu ditemukan dalam jenis hewan selain yang di-*nash* yaitu ditemukan dalam jenis hewan selain unta dan kambing.

Kategori kedua: Jenis hewan selain yang di*nash* mengandung makna yang menyerupai unsur *tashriyah.*

Jadi, Asy-Syirazi ﷺ menyebutkan budak perempuan tersebut dalam pasal ini dan juga keledai betina dalam pasal yang ada setelahnya. Karena hal tersebut statusnya disamakan menurut ulama yang mengatakan disamakannya dengan unta dan kambing, karena unsur *tashriyah* mencakup semuanya.

Pasal tentang cacat *tashriyah* itu disebutkan setelah pasal tentang mengeriting rambut budak perempuan. Alasan lain, karena mengeriting rambut itu disamakan dengan *tashriyah*. Karena alasan itulah, Asy-Syirazi mengakhirkan pembahasan cacat *tashriyah* tersebut. Perkara yang disamakan dengan *tashriyah* itu memiliki banyak tingkatan dalam bentuknya yang nyata, seperti mengeriting rambut, sehingga mengeriting rambut itu bisa disamakan (dengan *tashriyah*), dan bentuknya yang samar, seperti titik-titik dari tinta yang ditemukan pada baju yang dipakai seorang budak laki-laki, sehingga tidak bisa disamakan dengan *tashriyah* tersebut. Sedangkan tengah-tengah antara perkara yang jelas dan samar di atas, di sini terdapat dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Insya Allah *Ta'ala*, kami akan menyebutkan berbagai tingkatan ini, ketika Asy-Syirazi membahas masalah mengeriting rambut budak perempuan. Al Mawardi menyebutkan dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam soal *tashriyah* jenis hewan selain unta, sapi dan kambing.

Pendapat pertama: Pendapat kelompok ulama Bashrah yang menyatakan bahwa *tashriyah* dalam jenis hewan selain unta, sapi dan kambing itu bukanlah kecacatan.

Pendapat kedua: Pendapat kelompok ulama Baghdad, yang menyatakan bahwa unsur *tashriyah* yang ditemukan dalam seluruh jenis hewan merupakan cacat.

Adapun soal *tashriyah* budak perempuan yang menjadi pokok bahasan Asy-Syirazi dalam pasal ini, Al Imam Haramain berkata: Bahwa perbedaan pendapat dalam masalah *tashriyah* budak perempuan ini bukanlah berawal dari dalil yang telah disebutkan, karena tindak penipuan dengan melakukan *tashriyah* pada budak perempuan itu sama seperti tindak penipuan dengan melakukan *tashriyah* pada hewan ternak.

Akan tetapi perbedaan pendapat itu timbul dari dalil yang lain. Yaitu bahwa hukum asal dalam *khiyar* karena perubahan obyek jual beli itu bergantung pada syarat, perbuatan dan perkara yang memposisikan seseorang ke dalam keraguan, serta menyembunyikan hal perubahan obyek jual beli melalui syarat tersebut. *Tashriyah* budak perempuan posisinya berada di bawah itu semua, namun akibat yang ditimbulkannya sangat kuat dalam perkara yang nampak menjadi sasaran utama pembelian. Adapun perkara yang bukan menjadi sasaran utama pembelian, unsur penipuan itu tidak nampak secara nyata dalam perkara tersebut.

An-Nawawi berkata: Dapat dikatakan: Pernyataan Al Imam Haramain, di samping hampir sama maksudnya, bisa dipertemukan dengan keterangan yang telah kami kemukakan, terkait berbagai fakta yang terjadi perbedaan pendapat di dalamnya, yaitu tingkatan antara hal yang nyata dan samar, seperti telah kami paparkan sebelumnya.

Karena suatu perkara bila tidak menjadi sasaran utama pembelian, termasuk perkara dimana unsur penipuan yang ada di dalamnya terjadi secara kebetulan, tidak ada unsur kesengajaan.

Pernyataan Al Imam Haramain bisa diletakkan sebagai bagian dari keterangan yang telah aku kemukakan, yaitu pendapat lain, yang menyatakan bahwa kantong susu kambing dan kantong

susu unta, biasanya dapat terlihat dengan jelas, dimana perbedaan di dalamnya bisa mudah diketahui. Tidak demikian halnya dengan payudara kaum perempuan, karena melihatnya dengan panca indra tersebut secara umum tidak memiliki keterkaitan dengan payudara kaum perempuan ini. Tujuan kami adalah mengecualikan (*tashriyah*) yang terjadi secara kebetulan. Dimana perbedaan pendapat tersebut bergantung pada berbagai pokok persoalan yang terukur. Itulah komentar An-Nawawi.

Maksud Al Imam Haramain adalah bahwa payudara perempuan bila tidak biasa dilihat secara umum dimana memang secara umum tidak ada kesengajaan melakukan tindak penipuan dalam payudara perempuan. Karena payudara itu tidak pernah bisa dilihat dengan nyata seperti halnya kantong susu unta dan kambing, yang umumnya biasa dilihat.

Maksud pernyataan Al Imam Haramain yang telah disampaikannya di awal, yaitu susu budak perempuan, bukan tujuan (maksud) utama pembeliannya, namun maksud pada umumnya memang demikian, karena susu budak perempuan tidak diposisikan sebagai tujuan utama pembelian kecuali dilandasi tujuan yang langka, seperti untuk pekerjaan mengasuh anak-anak. Jadi, susu budak perempuan itu tidak bisa digabungkan dengan susu yang memang menjadi tujuan utama pembelian dalam berbagai kondisi. Karena alasan itulah, seseorang tidak pernah dianggap tertipu dengan melihat payudara. Apabila kedudukan susu budak perempuan itu dalam jual beli budak perempuan telah diketahui, lantas apakah *tashriyah* dalam budak perempuan itu merupakan cacat atau bukan? Ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, seperti keterangan yang telah dikemukakan dari Al Mawardi.

Asy-Syaikh Abu Hamid berkata: Bahwa tidak ada perbedaan pendapat bahwa *tashriyah* dalam budak perempuan itu adalah cacat, ini karena dua alasan:

Pertama, (Susu budak perempuan) sangat diharapkan bisa dimanfaatkan untuk menyusui anak.

Kedua, berlimpahnya susu tersebut memperindah bentuk payudara, karena payudara akan naik (mengencang keras) dan tidak mengendur.

Tetapi, selain Asy-Syaikh Abu Hamid secara tegas menyatakan ada perbedaan pendapat terkait *tashriyah* dalam budak perempuan itu yang merupakan cacat. Mereka menyamakannya dengan salah satu dari kedua pendapat berbeda yang berhubungan dengan kasus; apabila seseorang membeli budak perempuan, ternyata dia adalah saudari perempuan kandungnya, maka tidak ada *khiyar* sama sekali, karena bersetubuh dalam kepemilikan budak itu bukanlah tujuan utama pembelian budak perempuan.

Ketika soal *tashriyah* dalam budak perempuan itu telah diketahui, maka Asy-Syirazi menyebutkan empat pendapat berbeda, yang asalnya adalah dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i *(wajhaani)*. Menurut satu riwayat: Dua pendapat Asy-Syafi'i (*Qaulaani*).

Pendapat pertama: Pembeli boleh mengembalikan satu *sha'* berikut budak perempuan itu. Sesuai dengan argumen yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi. Ini adalah pendapat Ibnu Suraij dan Ibnu Salamah, yang dimuat dalam keterangan yang telah disampaikan oleh Al Jauri.

Pendapat yang lain: Pembeli boleh mengembalikannya dan tidak wajib mengembalikan pengganti susu tersebut. Karena pada umumnya, susu budak perempuan tersebut tidak bisa diganti, sekalipun dapat ditaksir harganya. Inilah kesimpulan yang tersirat dari perkataan Asy-Syirazi ﷺ: "Karena susu budak perempuan itu tidak dijadikan tujuan pembelian dengan nilai tukar tertentu."

Tidak pernah disampaikan keterangan, bahwa susu budak perempuan itu tidak boleh dijual secara terpisah. Karena madzhab kami membolehkan menjualnya. Pendapat ini telah disebutkan oleh Ash-Shaidalani dan ulama yang lain, seperti pendapat yang telah disampaikan oleh Al Imam Haramain. Kedua pendapat tersebut juga telah disebutkan dalam Al Hawi dan dalam *Ta'liq* Sulaim dari Asy-Syaikh Abu Hamid.

Pendapat kedua: Pembeli tidak boleh mengembalikannya. Ini merupakan pendapat Abu Hafsh Ibnu Al Wakil, seperti kesimpulan pendapat yang dikehendaki oleh pernyataan Al Jauri.

Apabila berpedoman pada pendapat ini, maka ada dua pendapat yang berbeda.

Pertama, yaitu pendapat ketiga dalam pernyataan Asy-Syirazi, pembeli tidak boleh mengembalikan. Maksudnya, pembeli tidak berhak menuntut ganti rugi apapun. Hal ini sesuai dengan argumen yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ.

Ar-Rafi'i tidak pernah menyebutkan pendapat ini. Tetapi Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Qadhi Husain, Al Mawardi dan ulama yang lain telah menyebutkannya. Pendapat ini dibangun berdasarkan argumen bahwa *tashriyah* dalam susu budak perempuan itu bukanlah cacat.

Pendapat yang lainnya: Yaitu pendapat keempat dalam pernyataan Asy-Syirazi. Pembeli tidak boleh mengembalikan, tetapi dia berhak meminta pengembalian ganti rugi. Ibnu Ashrun lebih mengunggulkan pendapat ini karena dibangun berdasarkan pendapat yang menyatakan tidak boleh mengembalikan budak perempuan tersebut.

Namun landasan yang dijadikan pegangan pendapat tersebut terjadi *khilaf* ulama di dalamnya. Karena Asy-Syaikh Abu Hamid telah menyebutkannya seperti dimuat dalam *Ta'liq* Al Bandaniji dari Asy-Syaikh Abu Hamid, yaitu perkataannya: "Tidak ada perbedaan pendapat bahwa *tashriyah* dalam budak perempuan itu merupakan cacat." Dengan mengambil kesimpulan dalil berdasarkan argumen yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi, perkataan itu sangat baik. Dia mengambil kesimpulan dalil –karena tidak bisa mengembalikannya tanpa disertai nilai tukar- bahwa budak perempuan berkurang di bawah kepemilikannya.

Pendapat berdasarkan argumentasi ini serta kedua pendapat yang disebut pertama, ketiga-tiganya dibangun berdasarkan dua pendapat berbeda Asy-Syafi'i, yang menyatakan bahwa *tashriyah* dalam budak perempuan itu merupakan cacat.

Karena alasan itulah, Asy-Syaikh Abu Hamid menyebutkannya secara terpisah dalam dua catatan yang berbeda. Ar-Ruyani telah mengutip dari Ad-Darami, bahwa bila berpedoman pada sebuah pendapat Asy-Syafi'i yang menyatakan bahwa *tashriyah* dalam budak perempuan itu bukanlah merupakan cacat, pembeli berhak meminta pengembalian ganti rugi.

Ar-Ruyani tidak setuju dengan pendapat Ad-Darami tersebut, dia berkata: Hal ini dikarenakan orang yang mengatakan pendapat ini menolak bolehnya pengembalian budak perempuan

tersebut, sebab *tashriyah* dalam budak perempuan itu bukanlah merupakan cacat. Padahal Ad-Daraki telah memastikan bahwa pembeli tidak boleh mengembalikannya, karena air susu yang diperah itu adalah cacat yang muncul belakangan, sehingga dia berkata: Pembeli berhak meminta pengembalian ganti rugi.

Menurutku (As-Subki): Seharusnya pernyataan Ad-Darami itu diletakkan seperti pendapat yang telah disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid ﷺ. Pernyataannya tidak bisa disalahkan dan tidak disangka bahwa dia membangun pernyataannya itu berdasarkan pendapat yang menyatakan bahwa *tashriyah* dalam budak perempuan itu bukanlah merupakan cacat.

Inilah kesimpulan yang telah disebutkan oleh ulama madzhab Asy-Syafi'i mengenai *tashriyah* budak perempuan.

Al Imam Haramain berkata: Apabila kita menetapkan *khiyar* karena *tashriyah* budak perempuan, sekalipun kita memastikan kurma itu bisa ditukar dengan nilai harga yang setara dengan susu tersebut, lalu susu sang budak perempuan itu tidak memiliki standar nilai tukar, maka pembeli tidak wajib mengembalikan ganti rugi apapun.

Apabila kita menetapkan kewajiban mengembalikan pengganti satu *sha'*, maka dalam masalah pengembalian satu *sha'* sebagai pengganti susu budak perempuan, di sini ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Perbedaan pendapat ini terjadi apabila susu budak perempuan itu tidak bisa ditaksir dengan harga tertentu. Sedang bila susu budak perempuan itu memiliki standar harga, maka wajib mengembalikan penggantinya.

Apakah pembeli mengembalikan pengganti sebanyak satu *sha'* atau harga yang setara dengan satu *sha'* berupa kurma atau jenis makanan pokok yang lain? Dalam masalah jumlah pengganti

susu budak perempuan ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Takhrij di atas sangat bagus. Pendapat yang paling *shahih* di kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i dari semua pendapat ini, menurut Ar-Rafi'i dan penulis *At-Tahdzib*, bahwa pembeli boleh mengembalikan (budak perempuan), namun tidak wajib mengembalikan pengganti susu budak perempuan tersebut. Ini pendapat kedua yang dimuat dalam pernyataan Asy-Syirazi ﷺ.

Ar-Ruyani dalam *Al Bahr* berkata: Menurutku, pendapat ini lebih mendekati *qiyas* pada masalah aslinya. Sedangkan pendapat yang paling *shahih* di kalangan ulama madzhab kami menurut Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Al Jurjani, bahwa pembeli boleh mengembalikannya dan juga mengembalikan satu *sha'* berikut budak perempuan tersebut, dengan memposisikannya seperti *tashriyah* unta dan kambing. Ibnu Abi Ashrun berkata: Pendapat ini lebih tepat disebut *qiyas* pada masalah aslinya dalam *Al Mursyid*.

Telah dikemukakan dalam bab Riba, bahwa Muhammad bin Abdurrahman Al Hadhrami telah meriwayatkan dari Asy-Syafi'i ﷺ, "Bahwa jika seseorang menjual budak perempuan yang mempunyai air susu ditukar dengan air susu perempuan yang lain, maka jual beli itu hukum boleh dilakukan."

Pendapat Asy-Syafi'i ini menolak pendapat yang diunggulkan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam kasus jual beli budak perempuan, karena jika susu budak perempuan itu diletakkan seperti sebuah barang dan bisa ditukar dengan porsi harga beli, maka pasti jual beli budak perempuan itu ditukar dengan air susu perempuan lain hukumnya tidak sah (tidak boleh), sebagaimana tidak bolehnya menjual kambing yang di kantong

susunya tersimpan susu, yang kemudian ditukar dengan susu kambing lainnya.

Apabila berpedoman pada keterangan yang telah dikemukakan, yaitu *takhrij* dari Al Imam Haramain, maka perhatian kembali tertuju pada kebenaran jawaban masalah yang masih menggantung, yaitu apakah susu budak perempuan itu memiliki standar harga ataukah tidak?

Jika susu budak perempuan itu memiliki standar harga tertentu, maka hukum kewajiban mengembalikan penggantinya tentunya bisa diberlakukan, seperti pendapat yang telah disampaikan oleh Al Imam Haramain. Dia berkata: Karena meniadakan pengganti susu tersebut dalam tingkatan ini, hadits tidak memberi kepastian hukum demikian dan *qiyas* juga tidak menetapkan hukum demikian.

Cabang: Hukum sekawanan kuda sama seperti hukum budak perempuan. Al Mawardi telah menyebutkannya. Namun, Al Mawardi tidak pernah menyebutkan dalam soal budak perempuan, ketiga pendapat yang disebutkan pertama dalam pernyataan Asy-Syirazi ﷺ.

Al Abdari berkata: Terkait kasus *tashriyah* susu budak perempuan, ada dua pendapat Asy-Syafi'i (*Qaulaani*). Sedang dalam soal susu keledai betina, terdapat dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i *(wajhaani)*.

Pernyataan Al Abdari ini, memberi kepastian bahwa perbedaan pendapat dalam soal budak perempuan itu merupakan hal yang telah di-*nash* oleh Asy-Syafi'i. Demikian juga aku mengembalikan pernyataan yang dimuat dalam keterangan yang

telah dikemukakan terkait kasus *tashriyah* dalam budak perempuan itu, apakah itu merupakan dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i atau dua pendapat Asy-Syafi'i? *Wallahu a'lam.*

Cabang: Di antara segolongan ulama yang mengatakan bahwa hukum *tashriyah* itu tidak terbatas hanya pada unta dan kambing adalah Al Bukhari ﷺ. Karena dia dalam bab yang dibuatnya secara terpisah berkata: "Bab Larangan bagi penjual menahan (susu) unta, kambing, sapi dan semua jenis hewan yang ditahan susunya tanpa diperah (*Muhaffalah*). *Musharrat* adalah hewan yang tidak diperah susunya, dibiarkan mengendap dan mengumpul (di kantong susunya), tidak diperah selama beberapa hari."

Dalam bab ini, Al Bukhari tidak pernah menyebutkan satupun hadits bermakna umum yang disertai suatu sifat yang membatasinya. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Asy-Syirazi dalam *At-Tanbih* telah memaparkan dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i:

Pendapat pertama, pembeli tidak boleh mengembalikan (budak perempuan).

Pendapat kedua, pembeli boleh mengembalikan budak perempuan tersebut, namun tidak wajib mengembalikan pengganti susunya.

Pendapat kedua dalam *At-Tanbih* merupakan pendapat kedua dalam *Al Muhadzdzab.* Sedang pendapat pertama dalam *At-Tanbih* (dalam naskah tertulis; *fii ats-tsani*), ada kemungkinan

merupakan pendapat ketiga dalam *Al Muhadzdzab*, yaitu pembeli tidak boleh mengembalikannya, dimana pembeli juga tidak berhak menuntut ganti rugi apapun. Kemungkinan ada pendapat keempat dalam *Al Muhadzdzab*, yaitu pembeli tidak boleh mengembalikan budak perempuan, tetapi dia berhak meminta pengembalian ganti rugi tersebut. Kemungkinan maksudnya adalah, tidak ada pengembalian yang menggabungkan antara kedua pendapat tersebut, dimana masing-masing dari kedua pendapat itu dibangun berdasarkan pendapat tidak ada pengembalian sama sekali, yaitu pendapat yang pertama dalam *At-Tanbih*.

Ibnu Ar-Rif'ah mengomentari pernyataan Asy-Syirazi dalam *At-Tanbih*: "Pembeli tidak boleh mengembalikan." Dia berkata: Maksudnya adalah, dia boleh menuntut ganti rugi. Dimana dia melanjutkan perkataannya: Pendapat yang menyatakan bahwa pembeli tidak boleh mengembalikan dan tidak boleh meminta pengembalian ganti rugi, ini merupakan pendapat yang Ibnu Yunus kira adalah pendapat pertama dari pernyataan Asy-Syirazi.

Menurutku (As-Subki): Penafsiran Ibnu Ar-Rif'ah terhadap pernyataan Asy-Syirazi itu tertolak, karena alasan yang telah dikemukakan. Sedangkan pernyataan Ibnu Yunus, pernyataannya memuat kemungkinan lain, karena Asy-Syirazi menyampaikan dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Jadi, ada kemungkinan dia meletakkan kedua pendapat yang dibangun berdasarkan pendapat Asy-Syirazi, yang kemungkinan telah aku sampaikan: Bahwa penafsiran pendapat itu merupakan kemungkinan yang pertama (pembeli tidak boleh mengembalikannya, dimana juga tidak berhak menuntut ganti rugi apapun).

Jika demikian, maka interpretasi pernyataan Asy-Syirazi terkait salah satu dari kedua pendapat, tanpa pendapat yang

lainnya, tidak dapat disandarkan kepada Ibnu Yunus. *Wallahu A'lam.*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila seseorang membeli keledai betina (*Ataan*) *musharrat*; jika kita berpedoman pada pendapat Al Ishthakhri: Air susunya suci, maka pembeli boleh mengembalikannya dan wajib mengembalikan pengganti susu keledai itu berikut keledai betina *musharrat*-nya, sama seperti kambing *musharrat*.

Sedangkan bila kita berpedoman pada pendapat yang di-*nash* oleh Asy-Syafi'i: Susunya najis, maka dalam jual beli keledai betina *musharrat* itu, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i:

Pendapat pertama: Pembeli boleh mengembalikannya dan tidak wajib mengembalikan pengganti susu keledai *musharrat* itu, karena susu tersebut tidak berharga, sehingga tidak dapat ditukar dengan pengganti apapun.

Pendapat kedua: Pembeli boleh menahannya dan menuntut ganti rugi, karena tidak mungkin mengembalikannya disertai pengganti susu tersebut, sebab susu itu tidak memiliki pengganti sama sekali sebagai nilai tukarnya, dimana tidak mungkin juga mengembalikannya tanpa disertai pengganti, karena alasan yang terkandung di dalamnya, yaitu berupa penghilangan hak milik penjual (susu keledai betina *musharrat*). Tidak mungkin juga menahannya dengan uang pembelian barang tersebut, karena pembeli belum

menyerahkan uang pembelian kecuali keledai itu telah diserahkan kepadanya berikut susu tersebut, padahal keledai betina *musharrat* itu belum diserahkan, sehingga tentunya keledai betina *musharrat* itu boleh ditahan (menjadi miliknya) dan dia boleh menuntut ganti rugi.

Penjelasan:

Ataan adalah keledai betina. Pendapat Al Ishthakhri ﷺ yang menyatakan susu keledai betina itu susu adalah pendapat yang terkenal dan *masyhur* di kalangan madzhab Asy-Syafi'i. Dia berpendapat, bahwa susunya suci dan halal untuk dikonsumsi.

Al Imam Haramain menganggap pendapat tersebut adalah kesalahan sebagian ulama. Al Imam Haramain menyampaikan bahwa sebagian ulama madzhab kami, ada yang menghukumi sucinya susu keledai betina dan berharga. Pendapat ini sangat jauh dari kebenaran. Pendapat *madzhab* di kalangan ulama madzhab kami menyatakan, bahwa air susu keledai betina itu hukumnya najis.

Telah dikemukakan keterangan bahwa *tashriyah* keledai betina itu apakah merupakan suatu cacat atau bukan? Terkait hal ini, ada dua pendapat ulama madzhab kami.

Asy-Syaikh Abu Hamid berkata: Tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah, bahwa *tashriyah* keledai betina itu merupakan suatu cacat. Seperti keterangan yang telah dikemukakan, bahwa perbedaan pendapat seperti itu terjadi dalam masalah budak perempuan. Jika status hukum *tashriyah* keledai betina itu telah diketahui, maka di dalam hukum *tashriyah* keledai

betina itu ada sejumlah metode yang berbeda dalam memberikan kepastian hukum.

Metode pertama: Metode yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ. Yaitu apabila kita berpedoman pada pendapat yang menyatakan, bahwa susu keledai betina itu suci, maka pembeli boleh mengembalikannya dan dia wajib mengembalikan pengganti susu keledai betina *musharrat* tersebut. Sedang apabila kita berpedoman dengan pendapat yang menyatakan, bahwa susu keledai betina itu hukumnya najis, maka menurut satu pendapat yang lemah: Pembeli boleh mengembalikannya, dan dia tidak wajib mengembalikan pengganti apapun berikut keledai betina *musharrat* tersebut. Sedang menurut pendapat lemah yang lainnya: Pembeli boleh menahannya dan menuntut ganti rugi. Di antara ulama yang menyebutkan metode ini adalah Asy-Syaikh Abu Hamid.

Metode kedua: Yang telah disebutkan oleh Al Mawardi dari kelompok ulama Irak dan Al Qadhi Husain dari kelompok ulama Khurasan: Apakah pembeli boleh mengembalikan atau tidak boleh mengembalikan? Di dalam masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Apabila kita berpedoman dengan pendapat yang menyatakan susu keledai betina itu najis, maka pembeli boleh mengembalikannya dan tidak wajib mengembalikan pengganti apapun berikut keledai betina *musharrat* itu.

Apabila kita berpedoman dengan pendapat yang menyatakan, bahwa susu keledai betina itu suci. Yaitu pendapat Al Ishthakhri. Maka apakah pembeli wajib mengembalikan berikut keledai betina *musharrat* itu pengganti susu itu sebanyak satu *sha'* kurma? Di sini, ada dua pendapat yang berbeda dari ulama

madzhab kami, sama seperti perbedaan pendapat dalam kasus budak perempuan dan kuda betina. Metode ini kebalikan dari metode yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﵀.

Metode ketiga: Metode yang telah disebutkan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid dan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib yang sepakat boleh mengembalikannya dan men-*takhrij* kewajiban pengembalian ganti susu keledai betina tersebut sesuai dengan perbedaan pendapat di atas.

Apabila kita berpedoman dengan pendapat yang menyatakan, bahwa air susu keledai betina hukumnya suci, maka pembeli wajib mengembalikan pengganti susu keledai betina tersebut sebanyak satu *sha'* kurma. Sedang apabila kita berpedoman dengan pendapat yang menyatakan, bahwa air susu keledai betina itu hukumnya najis, maka pembeli tidak wajib mengembalikan pengganti susu keledai betina tersebut, karena barang najis tidak berhak memperoleh pengganti dan tidak berharga.

Metode ketiga ini berbeda dengan metode Al Mawardi. Karena Al Mawardi mengulang kembali pernyataannya terkait pengembalian pengganti susu keledai betina dengan berpedoman pada pendapat yang menyatakan sucinya air susu keledai betina. Abu Hamid dan Abu Ath-Thayyib sepakat dengan pendapat ini. Metode ketiga ini berbeda dengan metode yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﵀ dalam perkataannya: "Bahwa pembeli boleh menahannya dan menuntut pengembalian ganti rugi."

Asy-Syasyi telah meriwayatkan dari Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, "Bahwa beragam pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i pertama yang terkait dengan kasus budak perempuan berlaku

dalam soal keledai betina, apabila berpedoman pada pendapat Al Ishthakhri."

Ketiga metode ini ditemukan dalam madzhab kelompok ulama Irak, sedang sebagiannya ditemukan dalam pernyataan kelompok ulama Khurasan, seperti keterangan yang telah dikemukakan.

Metode keempat: Metode yang telah dipilih oleh Al Imam Haramain. Apabila kita mengatakan: Air susu keledai betina itu hukumnya najis, maka tidak dapat ditukar dengan apapun. Akan tetapi penetapan *khiyar* tersebut sangat mungkin terjadi, sebab berlimpahnya susu keledai betina itu terkadang menjadi tujuan pembelian keledai itu, agar anak keledai bisa mengisap air susu itu dengan mudah. Sehingga *khiyar* ini digabungkan dengan menerima perbedaan pendapat tersebut.

Apabila kita menghukumi bahwa air susu keledai betina tersebut barang yang suci, maka juga demikian hukumnya, karena air susu yang diharamkan untuk dikonsumsi tidak berharga. Apabila kita menghukumi air susu keledai betina dengan halal, maka pendapat dalam *tashriyah* keledai betina sama seperti pendapat dalam masalah *tashriyah* budak perempuan. Pernyataan Al Imam Haramain tersebut telah dikemukakan dalam membahas kasus budak perempuan.

Metode keempat ini sama seperti metode Al Mawardi dalam segi menganalogikannya dengan budak perempuan, ini bila berpedoman pada pendapat yang mengatakan suci dan halalnya air susu keledai betina itu, berbeda dengan metode Al Mawardi dalam kasus bahwa Al Mawardi tidak pernah menyampaikan pendapat tentang mengharamkan susu tersebut sekalipun susu tersebut suci dan tidak (pula) menyampaikan cabang masalah yang

dibangun berdasarkan pendapat tersebut, dimana hal ini juga berbeda dengan metode Al Mawardi, dari segi bahwa Al Mawardi tidak pernah menjelaskan perbedaan pendapat terkait kasus pengembalian seperti perbedaan pendapat dalam kasus najisnya susu keledai betina. Namun dia hanya menyampaikan perbedaan pendapat seputar pengembalian keledai betina *musharrat* dan seluruh jenis hewan lainnya selain unta, sapi dan kambing.

Apabila kita mengatakan: Hukum *tashriyah* itu mencakup semua jenis hewan, Al Mawardi sepakat dengan pendapat kami yang mengatakan najisnya air susu keledai betina, dimana pembeli boleh mengembalikan keledai betina itu dan tidak wajib mengembalikan pengganti apapun beserta keledai betina *musharrat* tersebut.

Sedang Al Imam Haramain, pernyataannya memberi kepastian perbedaan pendapat dalam soal pengembalian keledai betina *musharrat*. Metode Al Imam Haramain juga berbeda dengan metode Asy-Syirazi ﷺ. Alasan lainnya, bahwa Al Imam Haramain tidak pernah menjelaskan boleh menahannya dengan disertai tuntutan ganti rugi. Asy-Syirazi tidak pernah menjelaskan keterangan sucinya air susu keledai betina itu sekalipun haram dikonsumsi. *Wallahu a'lam*.

Ibnu Abdissalam dalam *Ikhtishar An-Nihayah* tidak pernah menjelaskan perbedaan pendapat seputar berlakunya *khiyar* yang telah diterangkan oleh Al Imam Haramain. Jadi dari keempat metode pengambilan keputusan hukum seputar *tashriyah* keledai betina *musharrat* ini, dapat disimpulkan beberapa pendapat sebagai berikut:

Pertama: Pembeli boleh mengembalikannya dan wajib mengembalikan pengganti susu itu berikut keledai betina tersebut.

Kedua: Pembeli boleh mengembalikannya dan tidak wajib mengembalikan pengganti susu itu berikut keledai betina. Ini adalah pendapat *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i menurut Ar-Rafi'i dan ulama yang lain. Yaitu pendapat yang disepakati oleh Asy-Syirazi ﷺ dalam *At-Tanbih.*

Ketiga: Pembeli tidak boleh mengembalikannya, namun dia berhak menuntut pengembalian ganti rugi.

Keempat: Pendapat yang telah ditandaskan oleh pernyataan Al Imam Haramain. Yaitu pembeli tidak boleh mengembalikannya dan dia tidak berhak menuntut ganti rugi apapun. Karena dia meletakkan pengembalian keledai betina *musharrat* itu termasuk dari sejumlah kasus yang menyimpan perbedaan pendapat.

Maksud yang dikehendaki Al Imam Haramain adalah, menyamakannya dengan tingkatan tengah antara ketiga tingkatan yang keterangannya telah dikemukakan. Dimana *Insya Allah* keterangan tersebut akan disebutkan kembali ketika menjelaskan pernyataan Asy-Syirazi ﷺ tentang mengeriting rambut budak perempuan.

Jika memang benar demikian, maka pernyataan Al Imam Haramain yang telah disebutkan itu, memberi kepastian penetapan pendapat lain, seperti keterangan yang telah kami sampaikan, yaitu pembeli tidak memiliki hak *khiyar.* Sama seperti pernyataan Al Imam Haramain, pernyataan Al Mawardi memberi kepastian demikian, jikalau dia menganalogikan keledai betina *musharrat* dengan budak perempuan. Dan juga jika dia menyampaikan perbedaan pendapat dalam semua jenis hewan secara mutlak kecuali unta, sapi dan kambing.

Seperti keterangan yang telah dikemukakan dari kelompok ulama Bashrah dan kelompok ulama Baghdad, dalam masalah apakah *tashriyah* dalam budak perempuan itu merupakan cacat atau bukan. Pernyataan selain Al Mawardi juga demikian. Pendapat ini tidak pernah disinggung keterangannya dalam pernyataan Asy-Syirazi ﷺ.

Ketiga pendapat yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ini, juga telah disebutkan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid dimana pendapatnya menyatakan: Tidak ada perbedaan pendapat bahwa *tashriyah* budak perempuan itu merupakan cacat.

Pendapat keempat yang mengatakan tidak berlaku *khiyar,* mendapat dukungan dari pendapat yang telah dikemukakan dari kelompok ulama Bashrah, bahwa *tashriyah* dalam keledai betina itu bukanlah merupakan cacat. Jadi, mereka memberlakukan keempat pendapat tersebut. Yaitu keempat pendapat yang serupa dengan keempat pendapat yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ dalam soal budak perempuan. Sekalipun sejumlah metode pengambilan keputusan hukumnya berbeda.

Ibnu Abi Ashrun mengomentari pendapat Al Ishthakhri setelah dia menyampaikan pernyataan ulama madzhab kami dan pendapat mereka dalam cabang masalah yang dibangun berdasarkan pendapat Al Ishthakhri: yaitu pembeli harus mengembalikan pengganti yang sama dengan susu kambing *musharrat* tersebut, dia berkata: Menurutku (As-Subki) seharusnya pembeli mengembalikan ganti rugi susu tersebut. Karena susu keledai betina itu tidak sama dengan susu hewan ternak dan tidak dapat disamakan dengan susu hewan ternak dalam menentukan pengganti susu keledai betina tersebut. Sebagaimana janin hewan ternak, ketika kedudukannya tidak sama dengan janin manusia,

maka janin hewan ternak itu harus diganti dan diambil dari standar harga induknya.

Pendapat yang telah disebutkan oleh Ibnu Abi Ashrun ini jikalau terbukti benar, maka menambah keempat pendapat yang telah disebutkan. Tetapi pendapat yang disebutkan oleh Ibnu Abi Ashrun itu sangat jauh dari kebenaran, karena bila berpedoman pada pendapat yang menyatakan, susu keledai betina itu hukumnya suci dan meletakkannya menjadi bagian dari barang yang bisa ditukar dengan nilai tukar tertentu, air susu keledai betina itu tidak berbeda dengan air susu hewan ternak, sekalipun harga susu hewan ternak lebih murah daripada harga susu keledai betina. Karena memang sebagian hewan ternak, air susunya ada yang harganya lebih murah daripada sebagian yang lain, namun hal itu tidak dapat dijadikan pertimbangan hukum tersebut.

Ibnu Abi Ashrun mestinya juga menyampaikan pendapat demikian dalam soal budak perempuan, namun ternyata dia tidak pernah menyamakan pendapat tersebut dalam masalah budak perempuan, justru dia berkata: Pendapat yang lebih mendekati *qiyas* adalah wajib mengembalikan pengganti susu budak perempuan tersebut. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Perkataan Asy-Syirazi ﷺ: "Pembeli belum menyerahkan uang pembelian keledai betina tersebut kecuali dia menyerahkan keledai betina itu berikut air susunya." Perkataannya seperti dimuat dalam keterangan yang telah dikemukakan dalam soal budak perempuan juga demikian: "Dan pembeli belum menyerahkan uang pembelian budak perempuan itu kecuali, agar susu yang mana dia tertipu dengan susu tersebut diserahkan kepadanya.."

Aku melihatnya dalam sebagian naskah dibatasi –dengan membaca dhammah huruf huruf *Taa`*, membaca fathah huruf *Siin* dan membaca tasydid huruf *Laam* yang dibaca fathah (*Tusallama*; diserahkan)- namun bacaan yang lebih baik adalah dengan membaca huruf Taa` dengan fathah, huruf *Siin* dengan membubuhi tanda huruf mati (sukun) dan membaca *Laam* dengan fathah yang dibaca ringan (*Taslama*). Karena penjual menyerahkan keledai betina berikut susunya. Akan tetapi memang dalam penyerahan barang itu, pembeli memiliki jaminan memperoleh barang yang utuh (selamat dari cacat).

Cabang: Asy-Syirazi dalam *At-Tanbih* sepakat bahwa pembeli boleh mengembalikan keledai betina *musharrat*, namun tidak wajib mengembalikan pengganti air susu tersebut. Namun dia berbeda pendapat terkait pengembalian budak perempuan, sekalipun dia sepakat dalam soal keledai betina *musharrat* bahwa pembeli tidak wajib mengembalikan pengganti susu keledai betina tersebut.

Terkait kesepahamannya dalam pengembalian keledai betina *musharrat* dan perbedaan pendapatnya dalam kasus pengembalian budak perempuan, hal itu dikarenakan air susu keledai betina itu merupakan obyek yang menjadi tujuan pembelian, dimana air susu budak perempuan tidak sama dengan air susu keledai betina dalam hal tersebut.

Apabila melihat perkataanya dalam *Al Muhadzdzab*: "Pembeli tidak boleh mengembalikan," dia berkata: Dengan bolehnya menuntut ganti rugi, menandakan bahwa status air susu dalam jual beli keledai betina itu adalah obyek yang menjadi tujuan pembelian, maka perkataannya baik dalam *Al Muhadzdzab*

maupun dalam *At-Tanbih* tidak terjadi perbedaan pendapat dalam hal bahwa susu keledai betina itu adalah obyek yang menjadi tujuan pembelian. Akan tetapi, tercegahnya pengembalian pengganti susu keledai itu menurut pendapat *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i adalah karena faktor najisnya susu tersebut, sekalipun kami telah menyampaikan dari ulama selain Asy-Syirazi ﷺ pendapat keempat yang menyatakan tidak ada pengembalian tersebut secara mutlak, tentunya hal tersebut memunculkan pendapat, bahwa air susu keledai betina itu bukan tujuan pembelian.

Adapun kesepahamannya dengan ulama lain dalam *At-Tanbih* dengan pendapat yang menyatakan bahwa pembeli tidak wajib mengembalikan pengganti susu keledai tersebut, dibangun berdasarkan pendapat *madzhab* yang menyatakan najisnya susu keledai betina tersebut.

Ibnu Ar-Rif'ah mengira bahwa tidak adanya kewajiban mengembalikan pengganti susu keledai betina itu sama saja, baik kita mengatakan najis atau sucinya air susu keledai betina tersebut, seperti pendapat yang dijadikan pegangan oleh Al Ishthakhri.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Menurut satu pendapat (*Qiila*): Bila berpedoman pada pendapat yang menyatakan air susu keledai betina itu suci, maka pembeli wajib mengembalikan pengganti susu keledai itu sebanyak satu *sha'*.

Komentar yang telah disampaikan oleh Ibnu Ar-Rif'ah, sekalipun memang terjadi perbedaan pendapat dalam kasus pengembalian pengganti susu keledai, seperti keterangan yang telah dikemukakan, namun kiranya tidak harus menjelaskan pernyataan *At-Tanbih* dengan komentar Ibnu Ar-Rif'ah tersebut, karena penulisnya dalam *Al Muhadzdzab* merupakan orang yang

sepakat dengan pendapat Al Ishthakhri: Bahwa pembeli wajib mengembalikan pengganti susu keledai betina.

Jadi, tentunya pernyataannya dalam *At-Tanbih* harus diletakkan seperti *Al Muhadzdzab*, sehingga pernyataannya dalam *At-Tanbih* singkron dengan pernyataannya dalam *Al Muhadzdzab.* Hal tersebut bukanlah bagian yang menjadi fokus *khilaf* ulama antara kedua metode tersebut, sehingga pernyataan dalam *At-Tanbih* harus diletakkan seperti metode tertentu, dimana juga pernyataannya dalam *Al Muhadzdzab* harus diletakkan sesuai dengan metode yang lain. Sejumlah metode yang telah disebutkan itu telah memberikan penjelasan kepadamu mengenai perkara yang menjadi fokus *khilaf* ulama tersebut. *Wallahu a'lam.*

Asy-Syirazi ﵀ berkata: Apabila seseorang membeli seekor kambing dengan syarat kambing diperah setiap hari sebanyak lima *rithl*, maka dalam jual beli kambing secara bersyarat tersebut, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, seperti dua pendapat Asy-Syafi'i dalam kasus; apabila seseorang menjual kambing dan dia mengajukan syarat kandungannya (menjadi miliknya).

Pendapat pertama: Tidak sah. Karena syarat tersebut adalah syarat yang tidak diketahui, sehingga syarat tersebut tidak sah.

Pendapat kedua: Sah. Karena syarat tersebut dapat diketahui berdasarkan adat, sehingga syaratnya sah. Jadi, Apabila berpedoman pada pendapat kedua ini, jika susu yang disyaratkan itu tidak diperah, maka

pembeli boleh *khiyar* antara menahan dan mengembalikannya.

Penjelasan:

Tentang masalah ini, Ar-Rafi'i ﷺ sepakat, dalam bab jual beli yang dilarang yang memuat masalah tersebut, dengan pendapat yang menyatakan tidak sahnya jual beli. Bahkan dalam *Ar-Raudhah*, dia secara tegas dan lugas menyatakan jual beli tersebut dipastikan batal. Karena syarat tersebut tidak dapat direalisasikan secara sempurna. Jadi, syarat tersebut seperti kasus; jika seseorang mengajukan syarat dalam diri budak laki-laki agar menulis setiap hari sebanyak sepuluh lembar.

Ar-Rafi'i tidak pernah menyebutkan masalah ini dalam bab *Tashriyah*. Ibnu Ash-Shabbagh menyebutkan masalah ini dalam bab *Tashriyah* ini, dimana dia sepakat dengan pendapat yang menyatakan batalnya jual beli dalam masalah tersebut.

Demikian juga, penulis *At-Tatimmah* telah menyebutkan secara tegas dan jelas sebelum bab ini, dimana dia sepakat bahwa akad jual beli itu hukumnya *fasid*. Namun demikian, dia berkata: Bila dia mengajukan syarat bahwa kambing tersebut adalah hewan yang banyak susunya, maka jika kambing itu mengeluarkan susu – sekalipun sedikit-, maka pembeli tidak berhak *khiyar*. Sedang jika kambing sama sekali tidak mempunyai air susu, maka dia berhak *khiyar*.

Ulama yang lain juga berkata demikian. Mereka meriwayatkan dari Abu Hanifah ﷺ, bahwa dia mengatakan batalnya jual beli dalam masalah ini juga. Jika pembeli mengajukan syarat bahwa kambing itu adalah hewan yang berlimpah susunya

dan ternyata susunya berlimpah, maka pembeli boleh mengembalikannya. Ar-Ruyani telah menyampaikan pendapat tersebut.

Kedua masalah ini tidak mengandung kesamaran sama sekali. Berbeda dengan masalah dalam kitab *Al Muhadzdzab* ini. Penulis *Al Uddah* (Abu Abdullah Al Husain bin Ali bin Al Husain) menyebutkan secara tegas dan lugas kedua pendapat yang berbeda dari ulama madzhab Asy-Syafi'i tersebut dalam masalah yang dimuat dalam kitab ini, sama persis dengan kedua pendapat yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi ﷺ.

Sebagian penulis mengutip masalah dalam kitab *Al Muhadzdzab* ini dan kedua pendapat yang berbeda yang disampaikan dalam masalah ini dari *At-Tatimmah*, sementara aku (As-Subki) sama sekali tidak melihat kedua pendapat tersebut disebutkan dalam *At-Tatimmah*, justru yang aku lihat dalam *At-Tatimmah* adalah hanya pendapat yang menyatakan batal. Penulis yang telah disebutkan itu adalah Ya'qub bin Abi Ashrun. Itu adalah kesalahpahaman darinya. Mungkin dia memperbaharui dan mengkoreksi penulisan *Al Muhadzdzab* dengan sejumlah tulisan *At-Tatimmah*.

Ar-Ruyani dalam *Bahrul Madzhab* berkata: Jika seseorang membeli seekor kambing dengan syarat bahwa kambing itu setiap hari diperah sebanyak sekian dan sekian. Ulama madzhab kami berkata: Hanya ada satu pendapat, jual beli itu hukumnya tidak sah.

Ar-Ruyani berkata: Menurut satu pendapat yang lemah: Dalam jual beli ini, ada pendapat lain dari ulama madzhab kami yang menyatakan sahnya jual beli tersebut.

Ibnu Abi Ashrun dalam *Al Intishar* berkata: Jual beli tersebut tidak sah, menurut pendapat yang lebih *shahih* dari kedua pendapat Asy-Syafi'i (*Qaulaani*). Ada kemungkinan dia mengikuti jejak Asy-Syirazi dalam menyampaikan perbedaan pendapat dalam masalah di atas (Apabila seseorang membeli seekor kambing dengan syarat kambing diperah setiap hari sebanyak lima *rithl*). Dia menggunakan istilah "*Qaulaani*" (dua pendapat Asy-Syafi'i yang berbeda) sebagai pengganti "*Wajhaani*" (dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i). Dimana ada kemungkinan dia memiliki jawaban lainnya di luar jawaban yang telah disampaikan Asy-Syirazi.

Di antara ulama yang juga menyampaikan perbedaan pendapat dalam bab ini adalah Al Imrani. Ada kemungkinan dia mengikuti jejak Asy-Syirazi. Demikian juga dia menyampaikan perbedaan pendapat tersebut dalam kasus; apabila seseorang mengajukan syarat, bahwa kambing itu harus beranak setiap awal bulan misalnya. Pendapat *masyhur* dari madzhab Asy-Syafi'i dalam kedua masalah tersebut, memastikan batalnya jual beli. Sepengetahuanku, tidak ada perbedaan pendapat yang dipaparkan kecuali dalam pernyataan Asy-Syirazi. Ar-Ruyani dan penulis *Al Uddah* pun demikian.

Hanya saja, Asy-Syirazi ﷺ seorang diri sudah cukup dalam hal periwayatan pendapat tersebut, karena dia adalah orang yang jujur lagi tepercaya. Dari segi maknanya, pernyataan Ar-Ruyani itu tidak jauh berbeda. Karena kadar air susu itu terkadang dapat diketahui berdasarkan adat. Sebab, kambing yang telah diketahui oleh penjual dan dia telah melakukan proses pengujian yang cukup lama, dimana kambing itu setiap hari mengeluarkan kadar susu yang dapat diketahui atau lebih banyak daripada kadar tersebut. Maka syarat yang dijanjikan keberadaannya dari kambing itu telah

teruji sepanjang hari, dimana hal itu diduga kuat berlangsung secara kontinyu.

Adapun syarat melahirkan kandungan pada setiap awal bulan yang diriwayatkan dari Al Imrani, hal itu jarang sekali terjadi, kecuali jika diasumsikan syarat yang hampir sama dengannya, maka hal ini hampir dipastikan banyak terjadi.

Memang benar syarat melahirkan kandungan pada setiap awal bulan itu sangat jarang terjadi, namun dalam masalah ini ada dua pembahasan:

Pembahasan pertama: Perbedaan tersebut sangat jelas terlihat antara mensyaratkan kadar yang diketahui dari susu dan mengandung, karena mensyaratkan keberadaannya dalam kondisi mengandung hampir sama dengan mensyaratkan kadar dari susu tersebut, dimana seharusnya mensyaratkan kadar susu itu, sama seperti mensyaratkan kadar atau sifat kandungan. Hal itu tidak bisa dibenarkan, karena tidak mungkin diketahui.

Perlu diketahui bahwa dalam masalah jual beli kambing secara bersyarat ini, ada tiga tingkatan:

Tingkatan pertama, mensyaratkan kadar atau sifat kandungan. Pengajuan syarat ini dipastikan tidak boleh, karena tidak ada jalan untuk mengetahui hal itu dan tidak (pula) memperkirakannya.

Tingkatan kedua, mensyaratkan inti kandungan dan susu tersebut. Pengajuan syarat ini boleh, menurut pendapat yang paling *shahih* di kalangan ulama madzhab kami, karena inti kandungan dan susu itu merupakan perkara yang diketahui serta ditemukan tanda-tanda yang nyata pada inti kandungan dan susu tersebut.

Tingkatan ketiga, mensyaratkan kadar dari susu tersebut. Kadar ini merupakan kadar dimana tanda-tanda yang sesuai dengan adat terdahulu dan sejenisnya dapat digunakan untuk memastikannya. Ditinjau dari sudut pandang ini, susu tersebut menyerupai kandungan, sedang dari sudut pandang lainnya, dia berbeda dengan kandungan, bahwa susu itu merupakan hal yang memiliki keterkaitan dengan persoalan yang akan datang, yang banyak mengurangi jumlah susu tersebut, karena itulah terjadi perbedaan pendapat dalam soal jual beli kambing dengan disertai syarat ini.

Pembahasan kedua: Para penulis menyusun kedua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i berpedoman pada kedua pendapat yang berbeda dari Asy-Syafi'i dalam kasus mensyaratkan kandungan, yang memberi kepastian bahwa menurut pendapat *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i, syarat tersebut boleh dapat dibenarkan dalam kasus ini. Karena pengajuan syarat kandungan itu telah membenarkan adanya syarat tersebut.

Tetapi Ibnu Abi Ashrun, merupakan orang yang sepakat dengan Asy-Syirazi ﵀ dalam menyampaikan perbedaan pendapat tersebut, dan juga orang yang lebih mengunggulkan pendapat yang menyatakan batalnya syarat tersebut, dimana mayoritas ulama madzhab kami memutuskan berdasarkan pendapat yang menyatakan hal ini batal. perbedaannya seperti yang telah aku kemukakan. Aku memposisikannya bagian dari tingkatan yang menggugurkan syarat tersebut, selain juga mensyaratkan inti kandungan dan susu tersebut. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Apabila kita berpedoman dengan pendapat yang menyatakan sahnya persyaratan tersebut, lalu syarat itu berubah

(rusak), maka pembeli berhak *khiyar* antara menahan dan atau mengembalikan (obyek jual beli). Seperti keterangan yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi: "Seperti hewan *musharrat,*" bahkan ditinjau dari segi maknanya, hal tersebut lebih layak untuk diberlakukan *khiyar* daripada *musharrat* tepatnya. Karena *khiyar* ini berlaku berdasarkan syarat yang tegas dan lugas. Sedangkan *khiyar* dalam *musharrat* itu berlaku berdasarkan unsur penipuan yang ada pada obyek jual beli tersebut.

Tuntutan penganalogian kambing tersebut dengan hewan *musharrat*, memberi kepastian hukum bahwa jika perubahan syarat itu terjadi sebelum tiga hari, maka di dalam masalah jual beli kambing itu berlaku perbedaan pendapat seperti yang telah disebutkan dalam *musharrat*, dalam hal bahwa *khiyar* tersebut diperpanjang hingga tiga hari, atau dilakukan dengan segera (*Al Faur*)atau *khiyar* itu tidak diberlakukan kecuali ketika habisnya masa tiga hari, menurut sejumlah pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i yang telah disebutkan.

Jadi, jika perubahan obyek jual beli itu terjadi setelah tiga hari, maka *khiyar* tersebut sifatnya harus dilakukan dengan segera, sama seperti hewan *musharrat*. Dalam kasus ini, tidak disebutkan pendapat Asy-Syaikh Abu Hamid: *Khiyar* tidak berlaku setelah tiga hari. Karena dalam kasus hewan *musharrat* itu, landasan hukumnya adalah bahwa *khiyar* tersebut berlaku berdasarkan *syara'*. Sedangkan dalam kasus jual beli kambing secara bersayarat, *khiyar* berlaku berdasarkan syarat tersebut.

Di samping itu, *khiyar* dalam *tashriyah* adalah *khiyar* karena cacat, menurut satu pendapat Asy-Syafi'i. sedangkan dalam kasus ini, tiada lain adalah *khiyar* karena perubahan obyek jual beli.

Benar adanya, jika menyusutnya susu dalam kasus jual beli kambing secara bersyarat ini setelah melewati masa tertentu, maka jika penyusutan susu itu akibat dari timbulnya faktor yang datang secara tiba-tiba, yang memastikan penyusutan susu tersebut, maka tidak ada kesamaran lagi bahwa *khiyar* tersebut tidak berlaku. Karena penyusutan susu itu tidak selalu menimpa penjual secara kontinyu. Sebab faktornya adalah sesuatu yang baru muncul di bawah kepemilikan pembeli.

Apabila kondisi penyusutan susu akibat faktor tersebut tidak sekonkret dengan kondisi penyusutan susu yang ada pada kambing itu sendiri, ada kemungkinan dapat dikatakan: Penyusutan itu juga sama sekali tidak akibat hukum apapun. Karena selama susu itu selalu keluar secara kontinyu dan tetap tidak berubah sesuai dengan tuntutan yang dikehendaki syarat itu, maka hal itu telah memenuhi tuntutan yang dikehendaki syarat tersebut. Dimana akibat kemunculan faktor yang datang secara tiba-tiba itu, unsur campuran yang ada pada hewan tersebut dapat diketahui. Penyusutan susu setelah diketahuinya unsur campuran yang ada pada hewan itu melalui masa yang panjang diletakkan sebagai perubahan yang muncul secara tiba-tiba. Demikian juga penyusutan susu dalam hewan *musharrat* karena membiarkan susu mengendap terlalu lama. Kemudian terjadilah penyusutan, dimana dengan penyusutan susu itu tidak terlihat secara jelas adanya unsur *tashriyah*, bahkan penyusutan itu diletakkan sebagai penyusutan yang muncul secara tiba-tiba.

Ketika dalam kondisi demikian, *khiyar* hanya dapat diberlakukan apabila penjual mengakui atau seorang saksi menerangkan, bahwa penjual telah melakukan *tashriyah* pada kambing tersebut. Kemungkinan inilah sesuatu yang bisa terbukti secara nyata.

Adapun soal kadar masa tersebut, kemungkinan bisa dikatakan: Apabila pembeli memerahnya selama tiga hari dan susu tersebut tetap sesuai dengan kondisi semula, tidak mengalami perubahan, baru setelah tiga hari mengalami perubahan, maka perubahan susu itu tidak berakibat apapun. Dimana tiga hari itu dijadikan standar untuk mengetahui perubahan susu tersebut, sesuai dengan masa yang menjadi bahan pertimbangan pembuat syariat dalam bab ini. Ada kemungkinan perubahan susu tersebut, untuk mengetahuinya tidak dapat dibatasi dengan masa tertentu, justru berpedoman pada fakta yang terungkap, yaitu fakta yang menerangkan dan menunjukkan bahwa penyusutan susu itu karena perkara yang bersifat asli (bawaan) atau yang muncul secara tiba-tiba. *Wallahu a'lam.*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila seseorang membeli seorang budak perempuan, dimana penjual telah mengeriting rambutnya, kemudian ternyata dia orang yang berambut lurus, atau dia mewarnai rambutnya dengan warna hitam, kemudian ternyata rambutnya putih, atau mewarnai mukanya dengan warna merah, kemudian ternyata mukanya pucat, maka pembeli boleh mengembalikannya, karena perbuatan tersebut adalah tindakan penipuan (*Tadlis*) dengan melakukan sesuatu yang mengakibatkan terjadinya perbedaan harga beli, sehingga akibat tindakan tersebut berlaku *khiyar*, sama seperti *tashriyah*.

Apabila penjual meluruskan rambutnya, kemudian ternyata budak perempuan itu rambutnya keriting,

maka dalam masalah ini ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i *(wajhaani)*.

Pendapat pertama: Tidak berlaku *khiyar* bagi pembeli. Karena rambut keriting lebih sempurna dan harga belinya lebih tinggi.

Pendapat kedua: Berlaku *khiyar* bagi pembeli. Karena rambut lurus lebih disukai pembeli dan lebih menarik (indah) menurut pandangan pembeli.

Pendapat terakhir ini tidak benar, karena faktor ini tidak dijadikan pertimbangan, akan tetapi yang dijadikan pertimbangan adalah sesuatu yang menambah harga beli, dimana rambut yang keriting harga belinya lebih tinggi daripada rambut yang lurus.

Apabila seseorang membeli *shubrah* (secara borongan; tidak ditakar atau ditimbang), kemudian ternyata *shubrah* itu ditumpuk di atas batu besar, atau ternyata barang yang ada pada bagian dalamnya berbeda dengan barang yang ada pada bagian luar dalam segi bagusnya, maka pembeli boleh mengembalikannya, sesuai dengan argumen yang telah kami sebutkan dalam masalah sebelumnya.

Penjelasan:

Pasal ini memuat sejumlah permasalahan tindak penipuan, yang disamakan dengan hewan *musharrat* (hewan yang tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya itu mengendap [mengumpul] di kantong susunya). Baik itu tanpa

adanya perbedaan pendapat, atau terkadang berdasarkan sebuah pendapat dari ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Dalam pembahasan yang telah dikemukakan, aku telah menerangkan tindak penipuan tersebut yang terdiri dari tiga tingkatan dan aku telah berjanji akan menyebutkan dalam pasal ini. Kami meletakkan hal tersebut sebagai pengantar pembuka pembahasan sejumlah masalah yang dimuat dalam pasal ini.

Tingkatan Pertama: Al Imam Haramain berkata: Para Imam madzhab telah menandaskan secara meyakinkan bahwa seluruh tindakan penipuan (*Talbis*) diposisikan seperti *tashriyah* dari hewan ternak, apabila diasumsikan terjadi perselisihan di dalamnya, maka *khiyar* tersebut berlaku.

Jadi, jika seseorang mengeriting rambut dengan keriting yang tidak dapat dibedakan dari keriting yang alami, kemudian keriting itu hilang, maka *khiyar* itu berlaku bagi pembeli. Karena mereka memposisikan prosesi pengeritingan rambut seperti pengajuan syarat keriting.

Aku telah memberlakukan sebuah kaidah yang dijadikan pedoman dalam sejumlah kalimat; apabila seorang yang bersumpah sengaja melakukan sesuatu yang tidak jelas baginya, maka tidak perlu mempedulikannya, sebagaimana bila pada pakaian budak laki-laki ada titik noda dari tinta. Ini tidak diposisikan seperti syarat adanya budak tersebut sebagai seorang penulis. Sekalipun keberadaan tinta itu dianggap seperti syarat bahwa pemilik pakaian itu termasuk orang yang berprofesi sebagai penulis. Jadi, apabila dugaan tersebut keliru, maka dalam pemberlakuan *khiyar* tersebut, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Apabila perkara tersebut dibangun berdasarkan hukum adat, maka sesuatu yang selalu dilakukan itulah, perkara yang asli dalam bab ini, sedangkan perkara yang jarang dilakukan oleh kebanyakan orang, maka keluar dari bab ini. Sedang sesuatu yang posisinya antara kedua sisi tersebut, ulama madzhab kami berbeda pendapat dalam perkara tersebut.

Ini adalah pernyataan Al Imam Haramain, pernyataan tersebut mengingatkan ketiga tingkatan yang di dalamnya disepakati berlakunya *khiyar*, tingkatan yang di dalamnya disepakati tidak diberlaku *khiyar* dan tingkatan masalah yang masih bisa di dalamnya untuk diberlakukan *khiyar* atau tidak.

Asy-Syirazi tidak pernah menyebutkan tingkatan masalah yang di dalamnya disepakati tidak berlaku *khiyar*, karena dianggap cukup dengan menyebutkan masalah yang disepakati atau menurut sebuah pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, itu disamakan dengan *tashriyah*. Apabila unsur penipuan yang terdiri dari tiga tingkatan itu sudah diketahui, maka Asy-Syirazi ﷺ menyebutkan sejumlah contoh kasus dari tingkatan yang pertama.

Masalah pertama: Diantaranya, masalah apabila seseorang membeli budak perempuan, dimana penjual telah mengeriting rambutnya, kemudian ternyata dia adalah wanita yang berambut lurus, ulama madzhab kami sepakat memberlakukan *khiyar* dengan menganalogikannya pada hewan *musharrat*. Karena tujuannya akan berbeda-beda akibat rambut yang keriting dan lurus. Di samping itu, rambut keriting menurut satu pendapat yang lemah: Menunjukkan tubuh yang kuat, sedangkan rambut lurus menunjukkan tubuh yang lemah. Masalah ini mempunyai dua persyaratan:

Persyaratan pertama: Pembeli benar-benar melihat rambut tersebut. Jadi, jika pembeli sama sekali belum pernah melihatnya, maka dalam sahnya akad jual beli tersebut, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i:

Pendapat pertama, inilah pendapat mayoritas ulama dan Ibnu Abi Ashrun, bahwa akad jual beli tersebut tidak sah dan statusnya seperti *bai' al ghaib* (jual beli barang yang tidak bisa dilihat).

Pendapat kedua, ini merupakan pendapat Al Qaffal dan segolongan ulama, yang juga pendapat yang paling *shahih* di kalangan ulama madzhab kami, menurut Al Mawardi: Bahwa akad jual beli tersebut hukumnya sah.

Apabila berpedoman pada pendapat pertama, masalah tersebut tidak mungkin terjadi. Sedang bila berpedoman pada pendapat kedua; apabila pembeli belum pernah melihatnya, maka tidak berlaku *khiyar* kecuali bila melihat rambut itu menjadi syarat.

Asy-Syafi'i ﷺ dalam *Al Mukhtashar* berkata: Jika seseorang membeli budak perempuan dalam kondisi keriting rambutnya, lalu dia mendapatinya berambut lurus, maka dia boleh mengembalikan.

Mayoritas ulama meletakkan pendapat Asy-Syafi'i itu pada masalah yang dimuat dalam kitab ini, yaitu apabila penjual telah mengeriting rambutnya. Ini disusun berdasarkan pendapat *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i, yaitu harus melihat rambut tersebut.

Kemungkinan juga maksudnya adalah, masalah apabila budak yang berambut keriting itu menjadi syarat. Pernyataan Ar-Rafi'i mengandung keterangan yang memberi kepastian mungkinnya meletakkan pendapat Asy-Syafi'i itu bila sesuai dengan persyaratan yang diajukan.

Apabila kita membàngun masalah itu dengan berpedoman pada pendapat yang paling *shahih* di kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i, karena rambut itu terkadang bisa dilihat, namun tidak diketahui keriting dan lurusnya rambut tersebut, karena tampaknya sesuatu dimana kedua kondisi itu sama menurutnya, seperti membasahi rambut, baru saja disisir dan sejenisnya, maka dalam mendudukkan masalah yang telah di-*nash* oleh Asy-Syafi'i pada kemungkinan ini dan juga apapun kondisinya, tidak ada perbedaan pendapat dalam madzhab kami mengenai masalah tersebut.

Al Qadhi Husain, dalam mengomentari kasus syarat melihat rambut, berkata: Timbul perbedaan pendapat dari ulama madzhab kami dalam menafsirkan pendapat Asy-Syafi'i ﷺ: "Jika seseorang membeli budak perempuan dalam kondisi keriting rambutnya, lalu dia mendapatinya berambut lurus, maka dia boleh mengembalikannya."

Di antara para ulama madzhab kami ada yang meletakkannya pada syarat tersebut. Sebagian mereka ada yang berkata: Asy-Syafi'i menghendaki, jika pembeli mengeriting rambutnya dengan tujuan menyembunyikan cacatnya obyek jual beli dari pembeli (*tadlis*).

Persyaratan kedua: Ini merupakan keterangan yang telah dikemukakan dari Al Imam Haramain. Yaitu bahwa mengeriting rambut itu sekiranya tidak dapat dibedakan dari keriting yang terjadi secara alami. Mayoritas ulama tidak mengomentari tentang syarat tersebut.

Tidak ragu lagi bahwa bila mengeriting rambut itu relatif sedikit, sekiranya mayoritas orang memahami, bahwa rambut keriting itu adalah hasil perbuatan manusia, maka pembeli dikategorikan orang yang ceroboh (tidak mengamatinya baik-baik).

Sedangkan bila mengeriting rambut itu kerap mendatangkan dugaan, bahwa keriting rambut itu bersifat alami, maka hal ini bisa menjadi faktor yang menetapkan *khiyar* tersebut. Inilah maksud yang dikehendaki oleh ulama madzhab kami.

Persyaratan ketiga: Dalam soal mengeriting rambut itu terjadi perselisihan pendapat, apakah rambut keriting itu hasil perbuatan penjual atau pihak lain dengan seizin penjual. Jika rambut itu mengeriting sendiri, Al Faurani dalam *Al Ibanah* sepakat tidak berlakunya *khiyar* tersebut. Namun pendapat yang lebih mendekati *qiyas* adalah men-*takhrij*-nya seperti masalah; apabila kambing susunya mengumpul sendiri di kantong susunya. Dimana telah dikemukakan sebelumnya bahwa di dalam masalah tersebut terjadi *khilaf* ulama.

Pendapat yang paling *shahih* menurut penulis *At-Tahdzib* dan tuntutan pernyataan mayoritas ulama, bahwa *khiyar* berlaku dalam masalah kambing yang susunya mengumpul sendiri, seperti keterangan yang telah dikemukakan, maka seharusnya di dalam masalah ini juga demikian (terjadi *khilaf* ulama).

Pernyataan Ibnu Abi Ashrun dalam *Al Intishar* dan *Al Mursyid* memberi kepastian hukum berlakunya *khiyar* dalam masalah kriting rambut yang terjadi dengan sendirinya. Karena dia berkata: Apabila memperhatikan rambut budak perempuan, lalu dia melihatnya dalam kondisi keriting, kemudian sesudah itu ternyata rambutnya lurus, maka dia tetap boleh mengembalikan.

Keterangan ini, dengan memperhatikan keumumannya, mencakup masalah apabila keriting itu terjadi dengan sendirinya dan juga masalah apabila penjual mengeritingnya. Demikian juga keterangan Al Mawardi dalam *Al Hawi*, dan Al Faurani dalam *Al Umdah* juga menyatakan demikian. Itulah kesimpulan yang

tampak dari keterangan di atas. Jadi, tidak ada perbedaan antara rambut yang keriting dengan sendirinya dan kambing yang susunya mengumpul dengan sendiri di kantong susunya.

Mungkin ulama madzhab kami tidak menjelaskannya hal tersebut secara pasti seperti masalah yang telah mereka jelaskan tentang kambing yang mengalami pengumpulan susu sendiri. Alasannya karena kambing yang mengalami pengumpulan susu sendiri sangat banyak terjadi.

Adapun rambut yang menjadi keriting dengan sendirinya, sangat langka terjadi secara adat, sehingga kejadian rambut yang keriting dengan sendirinya itu hanya sebagai sebuah asumsi belaka. Oleh karena itu, rambut yang menjadi keriting dengan sendirinya disamakan dengan kambing yang mengalami pengumpulan susu sendiri.

Kemungkinan Al Faurani termasuk ulama yang mengatakan tidak berlaku *khiyar* dalam masalah; apabila kambing mengalami pengumpulan susu sendiri di kantongnya, sebagaimana pendapat Al Ghazali dalam *Al Wajiz*, sehingga kesepakatannya dalam masalah rambut yang keriting dengan sendirinya, seperti masalah kambing yang mengalami pengumpulan susu sendiri di kantong susunya tersebut.

Catatan penting: Yang dikehendaki dengan mengeriting rambut (*Taj'id*) adalah hal yang mengeluarkan rambut dari golongan rambut yang lurusnya, dimana hal tersebut dibenci di kalangan bangsa Arab. Hal tersebut tampak bila rambut dibiarkan terurai, seperti lemas, berombak dan menyatu. Yang dikehendaki di sini bukanlah mengeriting rambut sampai keriting lembut (*Qathathat*). Karena mengeriting rambut seperti itu makruh

hukumnya. Rambut yang paling menarik adalah tengah-tengah antara keriting lembut dan lurus tersebut.

Telah dipaparkan sebelumnya keterangan tentang karakteristik rambut Nabi ﷺ: أَنَّهُ كَانَ شَعْرًا رَجْلًا لَيْسَ بِالْجَعْدِ الْقَطِطِ وَلَا بِالسَّبِطِ "*Bahwa beliau memiliki rambut yang berombak-ombak, tidak keriting dan juga tidak lurus.*" Dalam riwayat lainnya disebutkan: لَمْ يَكُنْ بِالْجَعْدِ الْقَطِطِ وَلَا بِالسَّبِطِ "*Tidak keriting lembut dan tidak (pula) lurus* (*sabath*)." Kata *sabath*, huruf *Siin* terbaca fathah, dan huruf *Baa* ` boleh dibaca sukun, fathah dan kasrah, maksudnya adalah rambut yang lurus terurai tanpa mengempal (tidak berombak-ombak). *Wallahu a'lam.*

Masalah kedua: Dari sejumlah contoh kasus dari tingkatan yang pertama; apabila penjual mewarnai rambut budak perempuan dengan warna hitam, kemudian ternyata rambutnya berwarna putih, atau mewarnai mukanya dengan warna merah, kemudian ternyata mukanya pucat, maka *khiyar* berlaku tanpa ada perbedaan pendapat.

Pembahasan dalam masalah mewarnai rambut dengan pewarna hitam atau mewarnai muka dengan warna merah, pembahasan ini sama dengan pembahasan dalam masalah; apabila penjual mengeriting rambutnya, tanpa ada yang dihilangkan sedikitpun. Sedangkan *qiyas* masalah yang telah disampaikan oleh Al Faurani dalam masalah; apabila hal itu terjadi dengan sendirinya, akan disampaikan di sini.

Mewarnai wajah dan kedua pipi dengan warna merah bisa menggunakan make up pemerah wajah dan pipi (*dimam*), yaitu *Al Kallakun.* Al Qadhi Abu Ath-Thayyib telah menyampaikan keterangan tersebut. Istilah kata ini telah disebutkan dalam *Al*

Muhadzdzab dalam bab *Al Ihdad* (tidak bersolek pada masa berkabung). Yaitu dengan membubuhi harakat fathah pada huruf *Kaaf*, kemudian huruf *Laam* yang bertasydid serta dibaca fathah, lalu huruf *Kaaf* kedua dibaca dengan dhammah, kemudian huruf *Wawu* yang terbaca dengan sukun, dan huruf *Nun* (*Kallakuun*).

Asalnya *Kulkuun* dengan membaca dhammah huruf Kaaf dan mensukunkan huruf *Laam*. Kata "*Kul*" artinya bunga mawar merah, dan kata "*Kuun*" artinya warna (*laun*) menjadi digabungkan menjadi *launul ward* (Warna merah bunga mawar). Ini merupakan bahasa asing yang diserap menjadi bahasa Arab. Inilah yang dipaparkan An-Nawawi ﷺ dalam *At-Tahdzib*.

Termasuk sejumlah masalah yang terkandung dalam tingkatan pertama ini adalah masalah; bila penjual mewarnai wajah budak perempuan dengan make up pemutih wajah (*Thilaa'*), kemudian ternyata wajahnya berkulit coklat (sawo matang). Al Qadhi Abu Ath-Thayyib ﷺ telah menyampaikan keterangan tersebut. *Thalawah* adalah make up pemutih wajah.

Demikian juga, bila keledai diberi pewarna hingga warnanya terlihat menarik (bagus), atau dijejali makanan, sehingga dengan dipenuhi makanan, keledai itu seakan-akan hewan yang gemuk. Penulis *At-Tatimmah* telah menyampaikan kedua masalah tersebut. Atau meminyaki rambut hewan itu, Al Mahamili telah menyampaikannya dalam *Al Muqni'*.

Demikian juga, jika seseorang memiliki penggilingan yang sedikit airnya, lalu dia berniat mengadakan jual beli atau *ijarah*, maka dia mengalirkan air yang dibendung itu hingga pembeli mengira bahwa penggilingan itu airnya berlimpah serta kelindannya berputar sangat kencang, kemudian ternyata air tersebut sangat sedikit.

Ulama madzhab kami telah sepakat mengenai masalah tersebut. Pernyataan mereka memberi kepastian bahwa Abu Hanifah sepakat mengenai masalah itu.

Demikian juga bila air dalam saluran irigasi dibendung, kemudian bendungan dilepaskan ketika jual beli berlangsung atau akad *ijarah*, maksudnya adalah, *ijarah* lahan tanah. Demikian juga bila kumbang besar dilepaskan ke wajah budak perempuan, lalu wajahnya bengkak-bengkak, dan pembeli mengiranya tubuhnya gemuk, kemudian ternyata sebaliknya.

Atau mewarnai mutiara dengan warna Bilkhasy, Aqiq atau Yaqut, lalu pembeli menyangkanya demikian, kemudian ternyata kaca yang berharga, yang sekiranya boleh diperjualbelikan, maka akad jual beli itu sah.

Ulama madzhab kami dalam semua masalah di atas, sepakat memberlakukan *khiyar*. Hal ini sesuai dengan argumen yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ.

Perkataan Asy-Syirazi: "Dengan tindakan yang membuat terjadinya perbedaan harga beli," mengecualikan perbuatan yang tidak membuat terjadinya perbedaan harga beli. Seperti masalah kedua apabila penjual meluruskan rambutnya, kemudian ternyata dia berambut keriting. Karena dengan rambut keriting itu, harga beli menjadi lebih tinggi, dan masalah serupa lainnya, yaitu terkait tindakan yang tidak mengurangi harga beli.

Jika penjual tidak pernah mewarnai rambut dengan cat pewarna dan tidak pula disyaratkan rambutnya harus hitam, tetapi dia menjual budak perempuan itu secara mutlak, lalu pembeli mendapatinya berambut putih, maka ketentuan hukum pengembaliannya karena cacat tersebut *Insya Allah* akan disampaikan.

Jika penjual tidak pernah mewarnai mutiara tersebut dan dia menjualnya secara mutlak, sementara pembeli mengiranya batu Aqiq atau Firuzaj, Al Qadhi Husain berkata: Tidak ada hak *khiyar* bagi pembeli. Sebagaimana masalah jikalau dia membeli sekor sapi dan perutnya benar-benar besar, lalu pembeli menduganya ia sedang dalam kondisi mengandung dan ternyata tidak, maka tidak ada hak *khiyar* bagi pembeli.

Kamu bisa mengatakan: Apabila pembeli mengira tanpa berpedoman pada fakta yang *shahih*, sepakat tidak ada *khiyar*. Adapun jika perut hewan ternak itu membesar bukan hasil rekayasa penjual dan kami berpendapat bahwa jika penjual memperbanyak makanannya, sehingga hewan ternak menjadi demikian, maka *khiyar* tersebut berlaku, menurut pendapat yang *Insya Allah* akan disampaikan.

Demikian juga apabila mutiara itu berubah warna tanpa rekayasa dari penjual, seharusnya diberlakukan *khilaf* ulama dalam masalah *khiyar* tersebut. Dimana ketentuan hukumnya sama seperti kambing bila dia mengalami pengumpulan susu sendiri. Karena dugaan dalam hal perubahan warna mutiara itu sangat kuat, berbeda dengan masalah membesarnya perut.

Tingkatan kedua: Yang merupakan tingkatan masalah dimana pemberlakuan *khiyar* di dalamnya terjadi *khilaf* ulama, hal ini terdiri dari dua bagian. Sebagian di antaranya; tingkatan dimana letak timbulnya *khilaf* ulama di dalamnya itu karena dugaan yang lemah. Sebagian lainnya merupakan tingkatan dimana letak timbulnya *khilaf* ulama di dalamnya itu karena ia keluar dari jalur yang paling sempurna daripada apa yang pembeli duga sebelumnya.

Kami akan dahulukan pembahasan bagian yang disebutkan terakhir ini. Di antara bagian yang disebutkan terakhir itu adalah masalah yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ, yaitu; apabila penjual meluruskan rambut budak perempuan tersebut, kemudian ternyata dia berambut keriting, tidak ragu lagi bahwa rambut keriting itu lebih tinggi nilai jualnya, sedang rambut lurus lebih disukai sebagian orang. Maka di dalam masalah ini ada dua riwayat pendapat:

Riwayat pertama: Riwayat yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi, dimana Al Imam Haramain telah memilihnya dan Ar-Rafi'i menganggap cukup dengan berpegang pada aliran pendapat tersebut. Yaitu bahwa dalam masalah tersebut, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i seperti kedua pendapat berbeda yang terjadi dalam masalah; apabila pembeli mengajukan syarat, bahwa budak perempuan itu harus berambut lurus, lalu ternyata dia berambut keriting, maka dalam *khiyar* akibat perubahan syarat ini, berlaku dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i yang telah disebutkan dalam masalah, apabila disyaratkan budak perempuan itu seorang janda, ternyata faktanya yang muncul dia seorang yang masih gadis.

Pendapat yang paling *shahih* di antara kedua pendapat di atas, dalam ketiga masalah yang telah disebutkan itu adalah, tidak adanya *khiyar*.

Sedangkan *khilaf* ulama yang telah disampaikan oleh Al Mawardi dari Ibnu Suraij hanya terjadi dalam kasus (perubahan) syarat berambut lurus.

Riwayat kedua: Hanya ada satu pendapat, tidak berlakunya *khiyar* dalam persoalan penipuan dengan meluruskan rambut. Apabila *khiyar* itu berlaku dalam soal perubahan syarat dengan

menjadikannya sebagai syarat, Ash-Shaidalani berkata: Pemberlakuan itu diletakkan sebagai kaidah umum yang berlaku khusus dalam bab ini, bahwa seluruh perkara jika dijadikan syarat, dimana perubahan syarat itu menimpa perkara tersebut, maka hanya ada satu pendapat, bahwa perubahan syarat itu memberi kepastian adanya *khiyar*.

Jadi, unsur penipuan yang tampak dalam bagian ini seperti syarat yang telah disepakati dalam akad. Sehingga bila penjual mengeriting rambut seorang budak, kemudian ternyata dia berambut lurus, maka *khiyar* tersebut berlaku.

Seluruh perkara jika diasumsikan sebagai syarat, dimana perubahan tersebut digambarkan terjadi di dalamnya, maka dalam masalah *khiyar* tersebut, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Apabila unsur penipuan itu diasumsikan terjadi di dalamnya, kemudian perubahan dugaan itu bergantung pada unsur penipuan tersebut, Ash-Shaidalani berkata: Hanya ada satu pendapat, yaitu tidak adanya *khiyar*. Karena sejak awal unsur penipuan itu diduga lemah dan perbuatan itu tak pantas dibicarakan dalam bab ini.

Al Imam Haramain berkata: Ini adalah keputusan hukum hasil pendapatnya sendiri, dimana tidak ada pendukungnya. Unsur penipuan yang terdapat dalam perbuatan yang nyata itu seperti ucapan dalam lingkup kesamaan pendapat dan perbedaan pendapat tentang memberlakukannya secara umum dan juga menyamakan hukumnya.

Jadi, bila seseorang meluruskan rambut budak perempuan, kemudian ternyata rambutnya keriting, maka dalam masalah *khiyar* tersebut ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i menurut kami.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Kamu mungkin heran terhadap pernyataan Al Imam Haramain, bahwa pendapat hukum yang telah disebutkan oleh Ash-Shaidalani adalah keputusan hukum hasil pendapat pribadi, dengan keheranan yang konkret ditinjau dari segi bahwa landasan hukum penetapan *khiyar* tersebut ketika terjadi unsur penipuan itu, akibat perbuatan *tashriyah* tanpa adanya perbedaan pendapat.

Telah disampaikan bahwa landasan hukum penetapan *khiyar* dalam hewan *musharrat*, menurut sebagian ulama madzhab kami, adalah menyamakan perbuatan *tashriyah* dengan cacat tertentu. Bila benar demikian, maka tidak patut menetapkan *khiyar* ketika obyek jual beli yang faktanya lebih baik daripada obyek jual beli yang telah dilihatnya, karena tidak ditemukan adanya cacat sama sekali.

Jika demikian, maka Ash-Shaidalani dalam memutuskan hukum tersebut memperhatikan makna yang telah disebutkan, kemungkinan dialah orang yang mengatakannya. Karena jika bukan dia yang mengatakannya, kami mengambil kesimpulan dari pernyataannya ini bahwa makna inilah yang sesuai dengan pernyataannya tersebut.

Menurutku (As-Subki): Pernyataan Ibnu Ar-Rif'ah ini lemah, karena dua alasan:

Alasan pertama, Ash-Shaidalani berargumentasi tidak berlakunya *khiyar* tersebut, karena lemahnya dugaan penipuan dan perbuatan ini tidak pantas dibicarakan. Argumen ini tidak menyimpan perbedaan antara perbuatan mengeriting rambut dan meluruskan.

Jadi, jika perbuatan dan dugaan itu dijadikan pertimbangan dalam kasus yang kedua (meluruskan rambut), maka seharusnya

tidak dijadikan pertimbangan pula dalam Kasus pertama (mengeriting rambut). Jadi, *khiyar* tidak berlaku dalam salah satu dari kedua kasus tersebut. Jika dikatakan: Perkataan itu hukumnya sama, maka *khiyar* itu tentunya berlaku dalam kedua kasus tersebut, jika dikatakan: Makna tersebut dapat dijadikan pertimbangan, sekalipun turun dari kedudukan hingga terjadi *khilaf* ulama, maka tentunya *khiyar* tersebut berlaku dalam kedua contoh kasus tersebut.

Adapun hukum berlakunya *khiyar* dalam contoh Kasus pertama (mengeriting rambut) dipastikan sama seperti adanya perkataan dimana tidak adanya perkataan tersebut dalam Kasus kedua (meluruskan rambut) juga dapat dipastikan tidak ada pendapat hukum apapun.

Jika Ash-Shaidalani tidak menyampaikan argumentasi tersebut, maka pendapat itu dapat dijadikan pegangan. *Khiyar* tersebut berlaku dalam Kasus pertama akibat adanya cacat dan tidak berlaku dalam Kasus kedua karena tidak ditemukan cacat. Akan tetapi pernyataan Ash-Shaidalani tersebut secara tegas menyatakan bahwa unsur penipuan itu seperti syarat yang harus dipenuhi dalam kasus yang pertama dan tidak adanya *khiyar* dalam Kasus kedua, hal ini dikarenakan lemahnya dugaan adanya unsur penipuan dan juga cukup dengan adanya fakta perbuatan tersebut, sehingga tidak masalah jika Al Imam Haramain berkata: Pernyataan Ash-Shaidalani itu merupakan keputusan hukum pribadinya.

Alasan kedua, di antara ulama madzhab Asy-Syafi'i yang mengatakan bahwa pemberlakuan *khiyar* dalam *tashriyah* itu landasan hukumnya adalah menyamakannya dengan suatu cacat (pada barang), artinya bahwa dalam penetapan *khiyar* itu cukup

dengan mempertimbangkan tidak adanya perkara yang telah menjadi keputusan pembeli untuk membelinya dengan melihat obyek jual beli dengan model seperti itu, sehingga *khiyar* itu berlaku dalam kasus; apabila kambing mengalami pengumpulan susu sendiri dalam kantong susunya. Ini merupakan kawan dari pendapat yang menyamakan *khiyar* tersebut dengan *khiyar* karena berubahnya obyek jual beli, yang berimbas pada tidak berlakunya *khiyar* kecuali apabila perubahan obyek jual beli itu terjadi akibat unsur penipuan dari pihak penjual, adalah seperti keterangan yang telah dikemukakan.

Jika memang benar demikian, maka dia bisa mengatakan berlakunya *khiyar* dalam kasus ini, karena pembeli telah mengambil keputusan bagi dirinya dengan mengambil model rambut yang lurus. Ketika dia melihatnya, dan keputusan yang diambilnya dengan memilih budak perempuan yang berambut lurus itu, dia mempunyai tujuan tertentu, sehingga makna menyamakan unsur penipuan tersebut dengan suatu cacat tidak dapat digunakan untuk menetapkan *khiyar* kecuali dia meletakkan indikasi melihat sifat ini seperti indikasi dugaan kuat adanya sifat sempurnanya obyek jual beli. Jadi, fakta budak perempuan yang sifatnya berbeda dengan sifat yang telah dia lihat, hal itu merupakan suatu cacat. Sedangkan sifat yang dia lihat seperti model rambut lurus atau besarnya kantong susu tanpa mengetahui adanya unsur *tashriyah* bukanlah suatu cacat.

Orang yang mengatakan bahwa tujuan pembelian yang terkadang berhubungan erat dengan soal rambut yang lurus, itu tidak menghalangi peletakan kenyataan rambut yang keriting itu seperti suatu cacat. Sedangkan bila tujuan itu berhubungan erat dengan soal lurusnya rambut berdasarkan syarat yang diajukan atau melihat, maka tidak ada perbedaan di antara kedua kasus ini.

Keterangan bahwa pendapat *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i –seperti keterangan yang telah dikemukakan- bahwa *tashriyah* itu disamakan dengan suatu cacat. Hal itu memberikan keterangan kepadamu akan soal ini, sebagaimana keterangan Asy-Syafi'i dan kelompok ulama Irak yang menunjukkan akan hal itu. Oleh karenanya, pendapat yang *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i adalah berlakunya *khiyar* dalam kasus; apabila kambing mengalami pengumpulan susu sendiri.

Riwayat pendapat yang *shahih* dalam kasus ini adalah memberlakukan kedua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Jadi, andaikata landasan hukum dalam penetapan *khiyar* itu adalah menyamakan perubahan obyek jual beli itu dengan suatu cacat dari segala segi, pasti mereka mengambil keputusan hukum tidak adanya *khiyar* dalam kasus ini.

Sedangkan pendapat *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i dari kedua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i tersebut dalam kasus ini menyatakan bahwa tidak ada *khiyar*. Begitu juga pendapat *shahih* dalam kasus; apabila penjual mengubah syarat tersebut karena sifatnya yang lebih sempurna. *Wallahu a'lam.*

Dari keterangan yang telah kami sebutkan, kamu dapat mengambil kesimpulan yang jelas bahwa bagian ini sepakat menyamakannya dengan *tashriyah* dan *khilaf* ulama hanya terjadi dalam kasus pengembalian obyek jual beli berdasarkan ketentuan hukum tersebut. Apabila berpedoman pada satu pendapat ulama madzhab kami, maka pembeli boleh mengembalikan seperti prosedur pengembalian dalam soal *tashriyah*. Sedang bila berpedoman pada pendapat *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i, maka pembeli tidak perlu mengembalikan, karena secara faktual, obyek jual beli itu lebih sempurna, hal ini jika pembeli mengajukan

syarat berupa sifat tertentu, lalu ternyata obyek jual beli itu sifatnya lebih sempurna, maka pembeli tidak perlu mengembalikannya, menurut pendapat *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i. Dengan keterangan yang didukung sejumlah bukti kebenaran ini, dapat dipastikan bahwa bagian ini termasuk tingkatan yang pertama, bukan termasuk tingkatan pertengahan, dimana keterangannya telah dikemukakan dalam pendapat Al Imam Haramain.

Aku menyebutkannya dalam tingkatan yang kedua semata-mata karena bagian ini secara garis besar termasuk ke dalam contoh kasus yang mengandung *khilaf.*

Memang benar, pernyataan Ash-Shaidalani dan argumen yang telah dia terangkan yaitu lemahnya dugaan penipuan dan fakta perbuatan yang terungkap memberi kepastian adanya perbedaan pendapat dalam menyamakannya dengan *tashriyah.* Keterangan mengenai hal ini telah dikemukakan.

Kemudian Asy-Syirazi ﷺ menolak pendapat kedua ulama madzhab kami dengan argumen, "Tidak dapat dijadikan pertimbangan," maksudnya adalah, tujuan (keinginan) pembeli itu tidak dapat dijadikan pertimbangan dalam menetapkan *khiyar.* Namun yang dijadikan pertimbangan adalah aspek yang menambah harga beli. Karena harga beli itulah perkara yang dijadikan pertimbangan bagi kebanyakan orang. Keterangan serupa juga akan disampaikan dalam pernyataan Asy-Syirazi dalam kasus; apabila pembeli mengajukan syarat bahwa budak perempuan harus seorang janda, lalu faktanya ternyata dia seorang yang masih gadis.

Ar-Ruyani dalam *Bahrul Madzhab* telah menyampaikan keterangan bahwa jika pembeli secara tegas mengajukan syarat rambutnya yang lurus, lalu ternyata budak perempuan itu

berambut keriting, ulama madzhab Asy-Syafi'i di Khurasan berkata: Sepakat berlakunya *khiyar* karena mempertimbangkan pengajuan syarat tersebut. Menurut satu pendapat yang lemah (*Qiila*): Dalam kasus ini ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Kesimpulannya dalam setiap kasus dari kedua masalah tersebut, ada dua aliran pendapat yang berbeda. Pendapat *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam kedua riwayat pendapat tersebut adalah memberlakukan kedua pendapat tersebut. Menurut pendapat yang lemah (*Qiila*): Dalam masalah syarat tersebut, dapat dipastikan berlakunya *khiyar*. Ada satu pendapat lemah lainnya menyatakan: Bahwa dalam masalah adanya unsur penipuan tersebut, dipastikan tidak berlakunya *khiyar*.

Bagian kedua dari tingkatan yang kedua: Hal yang menjadi obyek perbedaan pendapat adalah, suatu kondisi dimana dugaan adanya unsur penipuan itu lemah. *Khilaf* ulama ini terjadi dalam penyamaannya dengan *tashriyah* karena ada unsur penipuan dan juga dugaan tersebut. Awalnya disebabkan lemahnya dugaan dalam bagian ini, dalam syarat serta yang disandarkan pada perkara yang sudah umum terjadi. Lalu *khilaf* itu dapat ditinjau dari segi bahwa, bagian ini hampir dipastikan terungkap dengan fakta yang sebenarnya dan adat pun telah berlaku secara kontinyu, berbeda dengan mewarnai rambut dengan cat hitam dan sejenisnya. Demikian *khilaf* yang terjadi dalam bagian ini.

Di antara bagian tersebut adalah masalah; jika seseorang melumuri pakaian seorang budak laki-laki dengan tinta, dan dia memakaikannya pakaian seperti layaknya orang-orang yang berprofesi sebagai penulis dan pembuat roti, atau dia mengecat hitam ujung jari-jarinya, dan pembeli mengira bahwa dia seorang

penulis atau pembuat roti, namun ternyata sebaliknya, maka ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pertama: Khiyar berlaku karena ada unsur penipuan (*Talbis*; menyamarkan sifat yang sebenarnya). Pendapat paling *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i dari kedua pendapat tersebut: Menurut Ar-Rafi'i dan ulama yang lainnya, tidak ada *khiyar*. Al Jurjani sepakat dengan pendapat terakhir ini. Karena seseorang terkadang memakai pakaian milik orang lain sebagai penutup badan.

Jadi, justru kesalahan itu terjadi pada pihak pembeli, sekiranya dia tertipu oleh sesuatu yang tidak banyak mengandung unsur penipuan. Apabila berpedoman pada argumen ini, jika seseorang memakaikannya pakaian produk Turki, lalu pembeli mengira bahwa budak tersebut adalah keturunan Turki dan ternyata dia keturunan Romawi, maka hukumnya seperti yang telah kami sebutkan. Penulis *At-Tahdzib* telah menyampaikan pendapat tersebut.

Demikian juga jika seseorang memperbanyak makanan hewan ternak hingga perutnya menjadi kembung, lalu pembeli mengira bahwa hewan ternak tersebut sedang mengandung. Al Imam Haramain dan Al Mutawalli telah menyampaikannya seperti pendapat dari ulama madzhab kami dan Ar-Rafi'i.

Demikian juga jika penjual melepaskan kumbang ke kantong susu kambing hingga kantong susu tersebut nampak menjadi bengkak-bengkak, dimana pembeli mengiranya hewan yang banyak susunya, Al Mutawalli dan Ar-Rafi'i juga telah menyampaikan masalah tersebut. Karena kandungan tersebut hampir tidak samar bagi orang yang ahli di bidangnya, dimana mengetahui susu juga akan menjadi mudah dengan cara memeras putingnya.

Berbeda dengan bentuk *tashriyah* dan banyaknya susu tersebut, karena tidak ada cara untuk mengetahuinya. Menurut sebuah pendapat: Pemberlakukan *khiyar* dalam masalah dugaan kemungkinan adanya kandungan itu disandarkan kepada Abu Hamid.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Kesimpulan yang nampak dari pernyataan ulama madzhab kami terkait kemungkinan adanya kandungan itu, menunjukkan bahwa kemungkinan adanya kandungan itu dibangun berdasarkan, bahwa kandungan dalam hewan ternak itu bukanlah suatu cacat, sebagaimana pendapat yang diunggulkan di antara kedua pendapat ulama madzhab kami, menurut Ar-Rafi'i dalam kitab *Ash-Shadaq* (Mahar) dan ditemukan dalam banyak keterangan dalam sejumlah kitab.

Adapun jika kita mengatakan: Keberadaan kandungan itu merupakan suatu cacat, ini merupakan masalah yang telah Al Baghawi sampaikan dalam *At-Tahdzib*, maka jelas pembahasan dalam masalah ini sama seperti pembahasan dalam masalah; apabila seseorang meluruskan rambut budak perempuan, kemudian ternyata dia berambut keriting, karena tujuan mengenai rambut ini beragam, sekalipun dia menganggapnya sifat yang sempurna. Aku telah mengemukakan keterangan mengenai hal tersebut.

Menurutku (As-Subki): Maksud yang dikehendaki oleh Al Baghawi dengan pernyataannya itu adalah dia menyampaikan pendapat hukum masalah ini berdasarkan riwayat pendapat yang memutuskan tidak adanya *khiyar*, seperti pendapat yang telah disampaikan oleh Ash-Shaidalani dalam kasus tersebut (meluruskan rambut budak perempuan, kemudian ternyata dia berambut keriting). Pendapat Ash-Shaidalani ini memperoleh

dukungan pendapat Al Baghawi, sekalipun aku telah menjelaskan dalam kasus tersebut, tentang pernyataan yang menolak pernyataan Ash-Shaidalani.

Adapun dalam kasus ini, keterangan yang dikemukakan, tidak ada yang menentang pernyataan Ash-Shaidalani. Tetapi terkadang disampaikan: Kondisi mengandung, sekalipun merupakan suatu cacat, terkadang sebagian orang yang berakal menjadikannya sebagai target pembelian, dimana tujuan tersebut berhubungan erat dengan kondisi mengandung itu.

Karena alasan inilah, boleh mengajukan syarat dalam kondisi mengandung dalam kasus jual beli budak perempuan, menurut pendapat paling *shahih* ulama madzhab kami, sekalipun kondisi mengandung itu merupakan suatu cacat bagi budak perempuan tersebut, dimana *khiyar* berlaku akibat tidak ditemukannya kondisi mengandung tersebut, sebagaimana pendapat yang telah disampaikan oleh Ibnu Yunus.

Riwayat pendapat yang *shahih*: Memberlakukan kedua pendapat Asy-Syafi'i dalam masalah pengajuan syarat kondisi mengandungnya budak perempuan tersebut. Pendapat yang memutuskan sahnya syarat kondisi mengandung tersebut dalam jual beli budak perempuan itu, dikarenakan perihal mengandung pada budak perempuan merupakan suatu cacat, dimana syarat kondisi mengandung yang diajukan itu, memberitahukan adanya cacat ini. Namun pendapat tersebut merupakan pendapat yang lemah.

Pendapat paling *shahih* ulama madzhab kami, bahwa kondisi mengandung dalam diri budak perempuan itu adalah dua sisi, baik itu sisi positif ataupun sisi negatif, sebagaimana

keterangan yang telah disebutkan oleh Ar-Rafi'i dalam kitab *Ash-Shadaq.*

Akan tetapi, kondisi mengandung itu tidaklah dianggap negatif (kekurangan) dari segala aspek, sehingga tidak adanya kondisi mengandung itu sama seperti tidak adanya cacat, bahkan ketiadaan kondisi mengandung itu menghilangkan nilai positif yang dimiliki budak perempuan tersebut. Oleh karena itu, dengan ketiadaan nilai plus itu, berlaku *khiyar* tersebut.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata dalam kitab *Al Bai'*: Kami bila mengatakan: Bahwa kondisi mengandung itu merupakan suatu cacat, lalu syarat itu mengalami perubahan, maka tidak ada *khiyar* bagi pembeli. Sebagaimana kasus; apabila pembeli mengajukan syarat bahwa dia harus seorang pencuri, ternyata faktanya dia bukanlah seorang pencuri.

Pernyataan Ar-Rafi'i ﷺ mengandung keterangan yang memberi kepastian, bahwa riwayat pendapat ini bukanlah riwayat pendapat madzhab Asy-Syafi'i. Di samping itu, aliran pendapat tersebut hanya bisa diberlakukan bila kita mengatakan, kondisi mengandung itu merupakan suatu cacat dan kekurangan dari segala aspek. Pandangan seperti itu sangat jauh dari kebenaran. Karena kondisi mengandung terkadang menjadi tujuan orang-orang yang berakal, dan terkadang hal ini disukai dalam sebagian waktu karena tujuan yang benar, berbeda dengan cacat yang murni.

Tingkatan ketiga: Yang dipastikan tidak berlaku *khiyar* di dalamnya. Yaitu apabila perubahan obyek jual beli itu terjadi akibat sesuatu yang sama sekali tidak nampak. Seperti misalnya; apabila di pakaian seorang budak laki-laki terlihat ada titik-titik noda tinta. Keberadaan noda tinta pada pakaian ini tidak dapat dipastikan

sebagai syarat budak laki-laki itu adalah seorang penulis. Demikian Al Imam Haramain menyebutkan. Dia mengingatkan bahwa letak kedua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, yang telah kami sebutkan, berada dalam tingkatan yang kedua.

Adapun jika keberadaan tinta itu muncul dari orang seperti diriya, lantas dianggap bahwa pemilik pakaian itu termasuk orang yang berprofesi sebagai penulis. Ar-Ruyani telah menyebutkan dalam kasus; apabila pada pakaian tersebut ada bekas tinta, lalu pembeli mengiranya dia seorang penulis, di sini ada dua aliran pendapat yang berbeda:

Pendapat pertama: Bahwa dalam kasus di atas, hanya ada satu pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Karena ada kemungkinan, penjual meminjam sehelai pakaian, sehingga dia mengira sesuatu yang bukan pada tempatnya.

Pendapat yang telah disampaikan oleh Ar-Ruyani ini ada kemungkinan hanya ada dalam masalah tersebut, sekiranya ditinjau secara garis besar. Ada kemungkinan kepastian tidak berlakunya *khiyar* itu terjadi dalam suatu kasus, dan perbedaan pendapat (mengenai berlaku atau tidaknya *khiyar*) itu terjadi dalam kasus yang lain, seperti keterangan yang telah dikemukakan.

Ada kemungkinan kedua aliran pendapat yang berbeda itu terjadi dalam tingkatan yang terakhir ini. Namun yang paling mendekati kaidah ilmu fikih (*Al Afqah*) adalah jawaban teperinci yang telah dikemukakan.

Asy-Syirazi ﷺ tidak pernah menyebutkan tingkatan yang terakhir ini, dan tidak pula menyebutkan satupun dari sekian banyak contoh bagian kedua dari tingkatan yang kedua tersebut. Dia hanya menyebutkan masalah model rambut yang lurus. Aku telah membuat catatan bahwa masalah model rambut yang lurus

itu –walaupun terjadi *khilaf* di dalam soal pengembalian obyek jual beli tersebut-, akan tetapi khilaf itu bukan berarti terjadi perbedaan pendapat dalam hal menyamakannya dengan hewan *musharrat*, justru *khilaf* itu ada karena budak perempuan itu faktanya ternyata memiliki sifat yang lebih sempurna.

Jadi, seharusnya pernyataan Asy-Syirazi ﷺ itu diletakkan pada makna bahwa pembeli tidak boleh mengembalikannya, kecuali dia menyebutkan soal *musharrat* dan hal-hal lain yang disamakan dengannya.

Oleh karena itu, setelah dia menyebutkan soal *musharrat*, Asy-Syirazi menyebutkan masalah yang termasuk dalam tingkatan yang pertama, dimana tidak ada *khilaf* dalam hal berlakunya *khiyar* tersebut di dalam tingkatan pertama tersebut.

Yaitu masalah; "Apabila seseorang membeli *shubrah* (Borongan; tidak ditakar atau ditimbang), kemudian ternyata *shubrah* itu ditumpuk di atas batu besar, atau ternyata barang yang ada pada bagian dalamnya berbeda dengan barang yang ada pada bagian luar dalam hal bagusnya," maksudnya adalah sekalipun seluruh barang itu kualitasnya bagus, tidak mengandung barang yang cacat sama sekali.

Adapun masalah *shubrah* yang apabila ternyata *shubrah* itu ada di atas batu besar, sementara pembeli ketika akad jual beli berlangsung mengira bahwa *shubrah* itu berada di atas tanah yang rata, apakah akad jual beli itu dipastikan batal? Di dalam jawaban masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i *(wajhaani)*.

Pendapat pertama: Pendapat yang paling *shahih* dari kedua pendapat tersebut adalah, bahwa akad jual beli tersebut tidak batal. Tetapi pembeli memiliki hak *khiyar*. Seperti keterangan yang telah

disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ, karena fakta yang terungkap diposisikan seperti kecacatan dan unsur penipuan (*Tadlis*; menyembunyikan fakta yang sebenarnya dari pembeli). Ini adalah pendapat yang telah di-*nash* oleh Asy-Syafi'i dalam bab *As-Sunnah fii Al khiyar* dalam juz tujuh dari *Al Umm*.

Ar-Rafi'i ﷺ berkata: Ini adalah pendapat yang telah disampaikan oleh penulis Asy-Syamil dan ulama yang lain. Menurutku (As-Subki): Di antara ulama yang sepakat dengan pendapat ini adalah Al Mawardi dalam bab syarat yang merusak jual beli, dan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib sebelum bab *Bai' Al musharrat*.

Pendapat kedua, Asy-Syaikh Abu Muhammad berpendapat, bahwa akad jual beli itu dipastikan batal. Karena kami menyusun jawaban kami berdasarkan fakta yang terakhir, pandangan mata tidak memberikan keyakinan apapun. Hal ini apabila pembeli mengira *shubrah* itu berada di atas tanah yang rata, adapun jika pembeli mengetahui kondisi yang sebenarnya, maka ada tiga pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pendapat pertama: Pendapat paling *shahih* ulama madzhab kami di antara ketiga pendapat itu menyatakan bahwa, di dalam bolehnya jual beli tersebut ada dua pendapat yang berbeda dari Asy-Syafi'i dalam masalah *Bai' Al Ghaib* (Jual beli barang yang tidak bisa dilihat).

Pendapat kedua: Memastikan bolehnya jual beli tersebut.

Pendapat ketiga: Memastikan jual beli itu batal. Pendapat yang ketiga ini merupakan pendapat yang lemah, sekalipun disandarkan kepada sebagian ulama ahli *tahqiq*.

Apabila kita berpedoman dengan pendapat yang menyatakan sahnya akad jual beli, lantas apakah waktu *khiyar* dalam akad jual beli ini terhitung sejak mengetahui kadar jumlah *shubrah* tersebut atau mendapatkan kepastian kadar jumlah *shubrah* yang tersembunyi dengan cara melihat barang yang berada di bawah *shubrah* tersebut?.

Ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, yang berhubungan dengan kondisi di mana ada dugaan yang menyatakan ratanya tanah tersebut, hal ini dibangun berdasarkan pendapat Asy-Syafi'i yang menyatakan batalnya akad jual beli dalam kasus ini.

Adapun masalah, jika ternyata barang yang ada pada bagian dalam *shubrah* itu berbeda dengan barang yang ada pada bagian luarnya dalam segi bagusnya, maka unsur penipuan tersebut (*Talbis*; menyamarkan sifat yang sebenarnya) telah terpenuhi, sama seperti masalah hewan *musharrat*, mengeriting rambut dan masalah-masalah yang serupa lainnya, dimana telah disepakati berlakunya *khiyar* di dalam masalah tersebut. Aku tidak pernah melihatnya ditemukan dalam selain pernyataan Asy-Syirazi ﷺ.

Ibnu Abi Ashrun juga ikut mamaparkannya dalam *Al Intishar* dan *Al Mursyid*. Namun pendapat yang unggul (*masyhur*) adalah pendapat ulama madzhab kami, apabila bagian dalam *shubrah* itu ditemukan dalam kondisi rusak, basah atau cacat. Adapun jika bagian dalam *shubrah* berbeda dengan bagian luar *shubrah* dalam segi bagusnya, di samping kondisi barang tersebut tidak ditemukan adanya cacat, sedikit sekali orang yang menentang pendapat tersebut.

Akan tetapi pernyataan Asy-Syaikh Abu Muhammad mengandung kemungkinan lain, karena dia dalam bab syarat yang merusak jual beli, berkata: Apabila pembeli memindahkan *shubrah* tersebut, lalu dia mendapati tanah tersebut dalam kondisi rata, dimana makanan yang ada pada bagian dalam tersebut sama dengan makanan yang ada pada bagian luar, maka jual beli tersebut telah berkekuatan hukum tetap.

Apabila *shubrah* itu berada di atas tanah yang menggunung, atau ternyata makanan tersebut ditemukan dalam kondisi berubah, maka pembeli berhak *khiyar*. Karena kondisi *shubrah* tersebut terdapat unsur *tadlis*. Jadi, ada kemungkinan keterangan yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi itu diambil dari pernyataan ini. Singkatnya, hukum *khiyar* dalam kasus ini merupakan perkara yang sudah jelas, karena terpenuhinya unsur *tadlis*. Ini merupakan cabang masalah dari pendapat Asy-Syafi'i yang menyatakan sahnya jual beli tersebut.

Al Imam Haramain ketika membahas *Bai' Al Ghaib* berkata: Jika bagian dalam *shubrah* itu berbeda dengan bagian luar *shubrah*nya, yang aku hafal dari Al Imam (Asy-Syaikh Abu Muhammad) bahwa hal itu merupakan *Bai' Al Ghaib*. Menurutku, dalam pernyataannya ini, tersimpan kemungkinan lainnya.

Asy-Syirazi mengakhirkan penyebutan masalah jual beli *shubrah* setelah menyebutkan masalah meluruskan rambut yang masih mengandung perdebatan, hingga dia meletakkan masalah meluruskan rambut setelah masalah mengeriting rambut. *Khilaf* yang terjadi dalam masalah meluruskan rambut itu karena tidak menyamakannya dengan hewan *musharrat*, sebagaimana catatan yang telah dikemukakan. *Wallahu a'lam.*

Menurut satu pendapat yang lemah: Bahwa masalah mengetahui bagian dalam *shubrah* termasuk perkara yang mudah, membongkarnya dengan memasukkan tangannya ke dalam *shubrah* tersebut dan sejenisnya, lalu mengapa hal itu tidak disamakan saja dengan masalah memperbanyak makanan hewan ternak, melepaskan kumbang dan perkara serupa lainnya?

Telah dikemukakan bahwa pendapat paling *shahih* ulama madzhab kami adalah tidak berlakunya *khiyar* dalam masalah jual beli *shubrah* tersebut, karena mudah membongkarnya.

Jawabannya: Pengambilan kesimpulan berdasarkan bagian luar *shubrah* untuk mengetahui bagian dalam *shubrah* adalah perkara yang sudah biasa dilakukan, pelakunya tidak digolongkan orang yang ceroboh dan memang membolak-balikan *shubrah* secara sempurna sulit untuk dilakukan.

Adapun soal membesarnya perut hewan ternak, kantong susunya dan perkara serupa lainnya, tidak dapat dijadikan bukti nyata untuk mengetahui adanya kandungan janin dan susu tersebut. Orang yang menganggap cukup dengan menunjukkannya hal tersebut guna membuktikan adanya kandungan janin dan susu, juga dengan menunjukkan kotornya baju dengan tinta guna membuktikan profesi menulis, digolongkan orang yang ceroboh.

Asy-Syafi'i ﷺ telah me-*nash*-nya dalam keterangan yang telah dikutip oleh Ahmad bin Busyra, bahwa bila seseorang mengoplos biji gandum dengan biji jelai, kemudian dia meletakkan gandum pada bagian teratas, maka jual beli tersebut tidak boleh dilakukan.

Sedang bila dia mengoplos kedua jenis barang tersebut, atau kedua macam gandum yang salah satunya lebih tinggi

kualitasnya, maka tidak masalah menjualnya, apabila bagian luarnya dan bagian dalamnya sama. Pembatasan dengan syarat tersebut adalah dalil yang menerangkan bahwa ketika dia meletakkan barang yang kualitas baik pada bagian atasnya, maka *khiyar* tersebut berlaku, karena dia telah meletakkannya sebagai bagian dari penipuan yang diharamkan, dan penipuan yang diharamkan itu menetapkan ada *khiyar* tersebut.

Beberapa cabang masalah: Apabila pembeli memesan kepada penjual budak perempuan yang berambut keriting, lalu dia memasrahkan kepada pembeli budak perempuan yang berambut keriting, maka tidak ada *khiyar* bagi pembeli, menurut pendapat paling *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib telah menyampaikan cabang masalah tersebut.

Apabila seseorang membeli budak perempuan dengan syarat rambutnya putih, tiba-tiba rambutnya hitam, maka dalam soal mengembalikan budak perempuan tersebut, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, yang dimuat dalam *Al Hawi* dan kitab lainnya.

Penulis *Al Mujarrad* memaparkan pendapat yang dikutipnya dari *Ta'liq Asy-Syaikh Abu Hamid* dan yang lainnya, dia berkata: Pendapat yang *shahih* menyatakan bahwa pembeli tidak boleh mengembalikannya. Sedang *qiyas*-nya adalah menyebutkan dua pendapat berbeda dari ulama madzhab Asy-Syafi'i *(wajhaani)* dalam masalah; apabila pembeli melihat rambutnya yang putih, tetapi ternyata rambutnya hitam, sebagaimana *khilaf* ulama dalam masalah model rambut lurus. Dalam *Al Bahr* juga disebutkan keterangan yang sama. Akan tetapi *qiyas* tersebut dimuat dalam naskah tulisan yang lemah, dimana aku tidak menjadikannya

sebagai pedoman dalam penetapan *khiyar* dalam masalah penghadangan rombongan pedagang yang latar belakangnya adalah tindak penipuan, sama seperti *tashriyah*. Demikian juga *khiyar* akibat penawaran palsu (*Najsy*), apabila kita menetapkannya.

Di antara unsur penipuan yang tidak menetapkan *khiyar* adalah, (pernyataan seorang pembeli): sungguh dia berkata dusta, dia meminta barang ini dariku dengan harga sekian, atau belilah dengan harga sekian. Jadi, pembeli tertipu oleh ucapan penjual dimana dia juga menambahi uang pembelian barang sebab ucapannya itu. Al Qadhi Husain dan ulama yang lain telah menyampaikan cabang masalah tersebut. *Wallahu a'lam*.

Cabang: Hewan selain *musharrat*, apabila susunya telah diperah, kemudian pembeli mengembalikannya sebab adanya cacat. Kelompok ulama Irak menyebutkan cabang masalah ini dalam perdebatan yang terjadi antara Asy-Syafi'i dan Muhammad bin Al Hasan, sebagian mereka mengutip dari *Al Imla'* dan sebagian mereka mengutip dari *Al Qadim*.

Asy-Syafi'i berkata: Muhammad bin Al Hasan bertanya padaku: Apa pendapat kalian tentang masalah; apabila seseorang membeli kambing yang bukan *musharrat*, tetapi hewan itu mengandung susu, lalu pembeli memerahnya selama beberapa waktu lamanya, kemudian dia menemukannya dalam kondisi cacat, apakah dia boleh mengembalikan?

Aku menjawab: Ya. Lalu Muhammad bin Al Hasan bertanya kembali: Apabila dia boleh mengembalikan, lantas apakah dia harus mengembalikan pengganti karena susu tersebut? Aku menjawab: Tidak.

Demikian Asy-Syaikh Abu Hamid mengutip perdebatan ini, dia berkata: Perbedaan antara kedua masalah tersebut adalah, susu hewan *musharrat* bisa dipastikan keberadaannya, dan keberadaan susu tersebut ketika akad berlangsung, mengakibatkan susu tersebut mempunyai porsi yang menjadi bagian dari uang pembelian, menjadi pembeli wajib mengembalikan harga susu itu kepada penjual, ketika susu tersebut telah rusak (habis).

Sementara itu hewan selain *musharrat* keberadaan susunya tidak dapat dipastikan saat berlangsungnya akad jual beli. Konsekuensinya adalah, tidak ada porsi dari uang pembelian untuk susu tersebut. Sehingga pembeli tidak wajib mengembalikan harga yang setara dengan susu itu.

Al Imam Haramain menentang pernyataan Abu Hamid tersebut dengan menyatakan bahwa kami bila mengulang kembali pertanyaan dalam persoalan kandungan janin, apakah bisa diketahui? Maka susu tersebut dapat diketahui dalam kantong susu tersebut. Dia berkata: Bagaimana bisa tidak diketahui? Padahal air susu itu telah keluar sempurna, dan kantong susu tersebut mulai mengucurkan susu.

Pendapat yang lebih diunggulkan menurut kami adalah, meletakkan susu tersebut sama dengan kandungan janin dalam segi, bisa ditukarnya dengan porsi dari uang pembelian. Apabila kami mengatakan: Susu tersebut tidak dapat ditukar dengan porsi dari uang pembelian, maka jawabannya adalah seperti pendapat yang telah mereka sampaikan. Bila kami mengatakan: Susu tersebut dapat ditukar, maka pendapat yang lebih diunggulkan adalah, pembeli wajib mengembalikan suatu pengganti sebab susu tersebut.

Penulis *At-Tahdzib* sepakat mengenai pengembalian pengganti susu sebanyak satu *sha'* kurma berikut kambingnya. Ar-Rafi'i telah menyampaikan pendapat yang telah disampaikan oleh penulis At-*Tahdzib* tersebut, pendapat yang telah disampaikan oleh Abu Hamid dari *nash* Asy-Syafi'i dan pendapat yang telah diriwayatkan oleh Al Imam Haramain tentang *takhrij* berdasarkan pertanyaan; apakah penjual boleh mengambil porsi dari uang pembelian barang tersebut?

Ar-Rafi'i berkata: Pendapat *shahih* menyatakan boleh mengambilnya. Hal itu merupakan isyarat lebih mengunggulkan riwayat pendapat Al Imam Haramain atau riwayat pendapat penulis *At-Tahdzib* dibanding riwayat pendapat yang diceritakan dari *nash* Asy-Syafi'i. Pendapat yang paling *shahih* di kalangan ulama madzhab kami menyatakan bahwa pembeli harus mengembalikan pengganti susu tersebut.

Al Mawardi berkata: Pembeli boleh mengembalikan kambing yang bukan *musharrat* itu dan wajib mengembalikan pengganti susu tersebut, tetapi dia tidak wajib mengembalikan satu *sha'*, karena satu *sha'* itu adalah standar pengganti susu *tashriyah.*

Jadi, jika kedua pihak menyepakati kadar susu tersebut, maka hal itu tidak ada masalah. Jika tidak demikian, maka pernyataan yang dapat diterima adalah pernyataan pembeli.

Jadi, masalah kambing yang bukan hewan *musharrat,* ada empat riwayat pendapat. Dalam *Ta'liq Abi Ali Ath-Thabari* dari Ibnu Abi Hurairah, ada keterangan yang menyatakan bahwa hanya ada satu pendapat pembeli boleh mengembalikannya dan juga mengembalikan satu *sha'* kurma berikut kambing tersebut, ini menurut pendapat paling *shahih* di antara kedua pendapat yang

berbeda dari ulama madzhab Asy-Syafi'i. Di dalam Ta'liq Abu Ali ini tersimpan kesamaan pendapat dengan penulis *At-Tahdzib.*

Dalam *Ta'liq Abu Hamid* yang ditulis tangan oleh Salim, *Ta'liq Al Qadhi Abu Ath-Thayyib* dan Ta'liq yang lain terdapat keterangan jawaban yang harus dirinci. Yaitu, apabila dalam kasus pembelian kambing selain *musharrat* itu tidak dapat mengembalikan susu yang telah diperah dan tidak dapat mengembalikan suatu pengganti karena susu tersebut belum ada pada saat berlangsungnya akad jual beli, namun susu itu baru muncul di bawah kepemilikan pembeli.

Apabila dalam kondisi tersebut nampak keluar susu tersebut, maka susu tersebut sangat sedikit, tidak memiliki hukum apapun. Susu yang baru muncul di bawah kepemilikan pembeli, tidak menghalanginya untuk mengembalikan dan tidak menetapkan pembeli wajib mengembalikan pengganti, seperti penghasilan budak laki-laki. Jadi, pada bagian ini tidak mungkin terjadi *khilaf.* Karena ketika akad jual beli berlangsung tidak ada susu yang dapat ditukar dengan porsi dari uang pembelian barang tersebut.

Terkait penetapan kewajiban mengembalikan pengganti, tidak ada alasan yang menegaskannya dan tidak pula memberi pengertian bahwa di dalam kantong susu itu ditemukan susu yang mengumpul, berbaur dengan susu yang telah menjadi adat, dan tidak (pula) susu *tashriyah.* Lalu dia memerahnya, kemudian pembeli mengetahui adanya cacat pada kambing tersebut; jika susu itu telah rusak, maka tidak ada kewajiban mengembalikan, karena pembeli memperolehnya untuk mencari tahu cacat tersebut. Jadi, tidak mungkin pembeli mengembalikan sebagian obyek jual beli tersebut.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib meriwayatkan bahwa sebagian di antara ulama madzhab kami ada yang berpendapat: Pembeli boleh mengembalikan kambing tersebut, namun tidak wajib mengembalikan pengganti susunya. Asy-Syafi'i telah me-*nash* hal ini dalam *Qaul Qadim*, karena susu selain *tashriyah* relatif sedikit.

Abu Ath-Thayyib dan Asy-Syasyi berkata: Pendapat pertama lebih mendekati *qiyas*. Apabila kamu menggabungkan pendapat yang telah disebutkan oleh Ar-Rafi'i dan Al Mawardi pada pendapat yang menjadi pilihan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, maka dalam masalah kambing selain *musharrat* dalam bagian ini, terkumpul lima riwayat pendapat.

Riwayat pertama: Tidak boleh mengembalikannya. Ini merupakan pendapat yang menjadi pilihan (hasil ijtihad) Asy-Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan ulama yang sepakat dengan mereka berdua.

Riwayat kedua: Boleh mengembalikannya, namun tidak wajib mengembalikan apapun sebagai pengganti susu tersebut. Ini pendapat yang diriwayatkan dari *nash* Asy-Syafi'i dalam *Qaul Qadim*.

Ar-Rafi'i telah mengutipnya dari pendapat yang disampaikan oleh Abu Hamid, namun aku tidak melihat keterangan yang tegas terkait bagian ini dalam *Ta'liq Abu Hamid*. Dia hanya menyebutkannya secara mutlak.

Adapun Asy-Syaikh Abu Hamid, dia menyatakannya secara tegas dan jelas pendapat terkait bagian ini, sebagaimana yang telah aku sebutkan.

Riwayat ketiga: Pendapat penulis *At-Tahdzib*: Pembeli boleh mengembalikan kambing itu dan wajib mengembalikan satu *sha'* kurma.

Riwayat keempat: Pendapat Al Mawardi: Pembeli wajib mengembalikan pengganti susu kambing tersebut, namun tidak wajib mengembalikan sebanyak satu *sha'*.

Riwayat kelima: Pendapat Al Imam Haramain, jawaban hasil *takhrij* yaitu dapat ditukarnya susu dengan porsi dari uang pembelian barang tersebut. Pendapat paling *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i, menyatakan bahwa susu tersebut dapat ditukar dengan porsi dari uang pembelian barang. Sehingga wajib mengembalikan penggantinya.

Tetapi apa yang dikembalikan, apakah yang dikembalikan itu berupa kurma? Sebagaimana pendapat yang telah disampaikan oleh penulis *At-Tahdzib*. Atau selain kurma? Sebagaimana pendapat yang telah disampaikan oleh Al Mawardi. Al Imam Haramain tidak menyatakan secara tegas dalam soal jenis pengganti susu yang dikembalikan itu.

Apabila susu tersebut itu masih ada, maka menurut Asy-Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan ulama yang sepakat dengan mereka berdua, sepakat bahwa masalah tersebut disusun berdasarkan dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, yang telah dikemukakan dalam masalah; jika susu tersebut itu masih ada dan pembeli diminta mengembalikannya berikut hewan *musharrat*.

Apabila kita mengatakan bahwa pembeli boleh mengembalikannya, maka pembeli boleh mengembalikan susu tersebut dan boleh mengembalikan kambing itu karena adanya cacat. Apabila kita mengatakan: Pembeli tidak boleh

mengembalikannya, maka dia berhak menuntut ganti rugi sebab adanya cacat tersebut.

Ar-Rafi'i ﷺ, penulis *At-Tahdzib*, Al Imam Haramain dan Al Imam Haramain tidak pernah menjelaskan khususnya kondisi bila susu tersebut masih ada. Kesimpulan yang nampak, bahwa penulis *At-Tahdzib* mengatakan: Pembeli wajib mengembalikan pengganti susu tersebut sebanyak satu *sha'* kurma, pendapat ini tidak membedakan fakta yang terjadi di sekitar pembeli antara masih adanya susu tersebut dan susu yang telah rusak (habis), sama seperti hewan *musharrat*, menurut pendapat *madzhab*.

Al Mawardi, pernyataannya juga memuat kemungkinan demikian, yaitu kesimpulan yang nampak karena sulitnya mengetahui kadar susu tersebut. Hanya saja mereka berdua sepakat mengembalikan susu tersebut.

Pendapat Al Imam Haramain memuat kemungkinan sama dengan pernyataan penulis *At-Tahdzib* dimana pernyataan Al Mawardi, seperti keterangan yang telah dikemukakan.

Bila berpedoman pada jawaban yang rinci ini, dalam kondisi masih adanya susu tersebut, disini juga ada enam pendapat yang disampaikan: Tidak boleh mengembalikan. Atau boleh pengembalian, namun tidak wajib mengembalikan apapun berikut kambing tersebut. Boleh pengembalian beserta mengembalikan susu tersebut. Atau boleh pengembalian kambing itu berikut mengembalikan kurma. Boleh mengembalikan kambing itu berikut mengembalikan pengganti susu selain jenis kurma. Atau jawaban hasil *takhrij* atas pendapat yang menyatakan dapat ditukarnya susu tersebut dengan porsi dari uang pembelian.

Di dalam masalah jual beli kambing selain *musharrat* ini, bila kita mengatakan: Boleh mengembalikan kambing tersebut

berikut susunya ketika dapat ditukar dengan porsi dari uang pembelian, di dalam masalah hewan *musharrat* tidak ditemukan pendapat yang menegaskan hal tersebut.

Sebab, kami dalam masalah *musharrat* itu mengatakan: Pembeli boleh mengembalikan dan boleh memaksa penjual agar menerima. Pembeli, sekalipun boleh mengembalikan kambing *musharrat* itu, dia boleh tidak mengembalikan susu tersebut, dan dia boleh hanya mengembalikan kambing tersebut berikut kurma sebagai penggantinya.

Adapun dalam kasus kambing selain *musharrat*, jika berpedoman pada pendapat ini, kami mengatakan: Adakalanya pembeli boleh mengembalikan susu tersebut sekaligus kambing itu dan adakalanya pembeli tidak perlu mengembalikan apapun. Kami tidak mengatakan: Pembeli boleh mengembalikan kurma sebagai pengganti susu tersebut, karena andaikata susu itu telah rusak, maka dia tidak wajib mengembalikan kurma itu, tetapi dia tercegah untuk mengembalikannya.

Demikian juga, bila susu tersebut masih ada, menurut mereka air susu itu merupakan barang lain yang berbeda, di mana ada akad tersendiri pada barang tersebut dalam kasus selain *tashriyah*. *Wallahu a'lam.*

Catatan penting: Perlu diketahui bahwa seluruh ulama yang mengatakan boleh mengembalikan beserta sesuatu sebagai pengganti susu tersebut berkata: Susu tersebut dapat ditukar dengan porsi dari uang pembelian barang. Sedangkan ulama yang mengatakan tidak boleh mengembalikan sama sekali, berkata: Susu tersebut memang barang yang ditukar dengan porsi dari harga pembelian tertentu.

Jadi, hampir dipastikan pendapat yang mereka sampaikan secara mutlak itu dibangun berdasarkan *takhrij* dapat ditukarnya susu tersebut dengan porsi dari uang pembelian, bukan berasal dari riwayat pendapat yang berbeda.

Jika demikian, maka riwayat pendapat tersebut kembali ke bagian yang pertama hingga riwayat keempat, dalam bagian kedua hingga riwayat kelima. Aku menyebutkan riwayat pendapat Al Imam Haramain bersama mereka, karena riwayat Al Imam Haramain itu berbeda dalam kesimpulan redaksinya. *Wallahu a'lam.*

Apabila kamu telah memahami keterangan yang telah dikemukakan, maka kamu mengetahui bahwa pendapat yang seharusnya menjadi pendapat yang *shahih* adalah salah satu dari dua pendapat; adakalanya tidak boleh mengembalikan dalam bagian yang pertama, sebagaimana pendapat hasil ijtihad Asy-Syaikh Abu Hamid.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Pendapat yang lebih mendekati *qiyas.* Hal itu karena pendapat yang *shahih* menyatakan bahwa hal itu dapat ditukar dengan porsi dari uang pembelian tersebut. Sehingga pembeli tidak boleh mengembalikan tanpa mengembalikan pengganti susu tersebut, dan tidak pula mengembalikannya berikut pengganti susu tersebut, karena adanya suatu hal yang terkandung dalam bagian yang pertama, yaitu pemisahan akad jual beli dan pengembalian kambing, setelah kambing itu dinyatakan cacat dengan cacat yang tidak memastikan hukum pengembalian pengganti sebab adanya cacat tersebut.

Alasan lain, satu *sha'* yang posisinya sebagai pengganti susu, dimana telah disampaikan dalam masalah *musharrat* itu

kebalikan dari dalil *qiyas*, sehingga selain pengganti susu *musharrat* itu tidak dapat di-*qiyas*-kan pada pengganti susu *musharrat*.

Demikian pula dalam bagian yang kedua. Karena mereka menyusunnya berdasarkan dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i yang telah dikemukakan dalam masalah pengembalian susu *musharrat* ketika masih ada.

Pendapat *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam masalah susu *musharrat* itu adalah tidak wajib bagi penjual menerima susu tersebut. Tuntutan yang dikehendaki dari kontruksi jawaban tersebut adalah pendapat yang *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam masalah susu selain *musharrat* yang masih ada ini, adalah tidak boleh mengembalikan, namun pembeli boleh menuntut ganti rugi adanya cacat tersebut. Permintaan ganti rugi itu terjadi dalam kedua bagian tersebut, bila kita mengatakan tidak boleh mengembalikannya; baik susu tersebut masih ada atau sudah rusak. Apabila mereka tidak pernah menyatakan pendapat tentang permintaan ganti rugi itu, maka pendapat yang *shahih* jika demikian adalah, tidak boleh mengembalikannya secara mutlak dalam kedua bagian tersebut.

Adakalanya pendapat penulis *At-Tahdzib*, yaitu pembeli boleh mengembalikannya beserta satu *sha'* kurma secara mutlak dalam kedua bagian tersebut. Pendapatnya itu menyimpan keterangan yang sangat jauh dari kebenaran. Karena di dalam hadits yang menerangkan masalah *musharrat* tersebut, menyimpan kesimpulan; jika *qiyas* masalah ini (jual beli hewan selain *musharrat*) berlaku pada hewan *musharrat* tersebut benar, maka wajib mengembalikan kurma sebagai pengganti, seperti pendapat yang telah disampaikan oleh penulis *At-Tahdzib*.

Apabila *qiyas* masalah hewan selain *musharrat* pada hewan *musharrat* itu tidak benar, maka masalah hewan selain *musharrat* wajib diberlakukan sesuai dengan ketentuan hukum *qiyas*. Jadi, tidak boleh mengembalikan, seperti pendapat yang telah disampaikan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan ulama yang sepakat dengannya.

An-Nawawi berkata: Al Mawardi menolak kedua perkara itu secara bersamaan. Pendapat yang paling *shahih* dan terbaik adalah, salah satu dari dua pendapat tersebut. Adakalanya pendapat Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan ulama yang sepakat dengannya dan adakalanya pendapat penulis *At-Tahdzib*. Dimana masing-masing dari kedua pendapat itu memiliki dalil yang mengunggulkan.

Adapun pendapat penulis *At-Tahdzib*: Disaat telah diketahui dari pembuat syariat dalam masalah hewan *musharrat*, bahwa pengganti susu *musharrat* itu adalah satu *sha'* kurma, maka tentunya satu *sha'* kurma itu sebagai pengganti susu *musharrat*, dapat diberlakukan dalam hewan selain *musharrat*, apalagi maksud dimana pengganti susu *musharrat* itu diberlakukan karena maksud tersebut, maksudnya adalah, memutuskan perselisihan di antara kedua belah pihak, yang ditemukan dalam kasus jual beli hewan selain *musharrat* ini. Pengganti susu selain *musharrat* itu ditetapkan berdasarkan *qiyas* pada hewan *musharrat*.

Adapun pendapat Asy-Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan ulama yang sepakat dengan mereka berdua, menyatakan diberlakukannya *qiyas* yang sifatnya menyeluruh dalam masalah selain hewan *musharrat*. Dimana hukum yang ada dalam hadits, dibatasi pada pokok persoalan yang disampaikan *nash* hadits tersebut. Karena *nash* hadits tersebut berlawanan

dengan *qiyas*, sehingga hukum tersebut tidak melampaui batas pokok persoalan yang disampaikan oleh *nash* hadits tersebut.

Para ulama yang memilih pendapat ini dari kelompok ulama Irak jumlahnya lebih banyak. Penulis *Al Uddah* berkata: Pendapat tersebut adalah kesimpulan dari pendapat *madzhab* di kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Namun menurutku (As-Subki) dalam mengunggulkan antara kedua pendapat tersebut untuk memperoleh jawaban yang sebenarnya, perlu dikaji kembali. Karena kuatnya *qiyas* pada hewan *musharrat* mampu mengunggulkan pendapat penulis *At-Tahdzib*. Jika tidak demikian, maka pendapat Al Qadhi Abu Ath-Thayyib lebih diunggulkan.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan ulama yang sepakat dengannya menjawab soal *qiyas* pada hewan *musharrat* tersebut: Hewan *musharrat* diperah susunya bertujuan untuk membuktikan adanya cacat tersebut (*tashriyah*), berbeda dengan hewan selain *musharrat* ini. Berpedoman pada pendapat yang telah mereka sampaikan, lebih disukai daripada berpedoman pada pendapat yang telah disampaikan oleh penulis *At-Tahdzib*. Namun yang mengherankan, Ar-Rafi'i tidak pernah menjelaskan hal ini dan tidak pula menyampaikannya.

Perbedaan pendapat ini terjadi apabila ketika akad jual beli berlangsung, susu yang ada memiliki harga jual. Jadi, bila tidak demikian, maka boleh hanya mengembalikan kambing tersebut, seperti keterangan yang telah dikemukakan, yaitu pada masalah yang tidak terjadi perselisihan pendapat di dalamnya.

Perlu diketahui bahwa kemutlakan *nash* Asy-Syafi'i tersebut juga memberi kepastian hukum yang berbeda dengan pendapat mayoritas ulama, pendapat penulis *At-Tahdzib* dan pendapat Al

Mawardi. Kemutlakan *nash* Asy-Syafi'i tersebut juga memberi kepastian hukum bahwa pembeli boleh mengembalikannya, dan tidak wajib mengembalikan pengganti apapun berikut kambing tersebut. Karena ada kemungkinan *nash* Asy-Syafi'i itu termasuk sejumlah *Qaul Qadim*. Sebagaimana tuntutan jawaban yang telah mereka kutip dari *Qaul Qadim*.

Ada juga kemungkinan *nash* Asy-Syafi'i itu diletakkan pada asal masalah; apabila susu yang ditemukan relatif sedikit. Adapun susu yang kadarnya banyak, bisa ditukar dengan porsi dari uang pembelian kambing tersebut, ini sesuai dengan pendapat yang telah di-*nash* oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*, dimana kami telah menyampaikannya lebih dari satu pembahasan. Jadi pendapat yang menyatakan bolehnya pengembalian itu, tidak mungkin tanpa disertai pengembalian pengganti susu tersebut. *Wallahu a'lam*. Terkecuali apabila kita berpedoman pada pendapat yang menyatakan bahwa susu tersebut tidak dapat ditukar dengan porsi dari harga pembelian kambing tersebut.

Ada kemungkinan pendapat Asy-Syafi'i ﷺ: "Pembeli tidak wajib mengembalikan apapun karena susu tersebut" bisa ditafsirkan, maksudnya adalah susu yang baru keluar setelah akad berlangsung.

Karena di dalam *nash* Asy-Syafi'i yang telah disampaikan oleh Ibnu Busyra, Asy-Syafi'i berkata: "Apabila seseorang membeli hewan selain *musharrat*, lalu dia memerahnya selama sebulan atau lebih, kemudian ternyata dia menemukan adanya cacat dalam kambing tersebut yang membuat dia tertipu, maka dia boleh mengembalikannya, dan dia tidak wajib mengembalikan apapun beserta kambing tersebut." Pengaruh pernyataan ini menerangkan bahwa pembeli tidak wajib mengembalikan apapun beserta

kambing tersebut sebagai pengganti susu yang telah diperahnya selama satu bulan tersebut.

Penulis *At-Tahdzib* dalam komentar yang telah dia sampaikan seputar masalah ini mengikuti Al Qadhi Husain, karena Al Qadhi Husain pernah ditanya tentang masalah tersebut, lalu dia menjawab: Seharusnya pembeli mengembalikan satu *sha'* kurma beserta kambing tersebut. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Apabila kambing tersebut bukan hewan *musharrat* (hewan yang tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya itu mengendap [mengumpul] di kantong susunya), dan kita ragu apakah di dalam kantong susunya sewaktu jual beli berlangsung itu ada susu yang berharga atau tidak? Jika demikian, maka pembeli tidak wajib mengembalikan apapun beserta kambing tersebut. Pada asal masalah inilah, pendapat Asy-Syaikh Abu Hamid dan ulama yang sepakat dengannya dalam masalah yang telah dikemukakan, bahwa hal tersebut ditafsirkan. Karena hewan selain *musharrat* tidak dapat dibuktikan secara nyata keberadaan susunya sewaktu akad jual beli berlangsung, sehingga uang pembelian kambing itu tidak dapat dibagi-bagi untuk susu tersebut, karena itu tidak wajib mengembalikan harga yang setara dengan susu tersebut. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Pembahasan sampai masalah ini membicarakan seputar jual beli hewan *musharrat.* Sedangkan mulai dari pasal yang disebutkan, setelahnya membicarakan seputar masalah pengembalian (obyek jual beli) karena cacat. Al Muzani dalam *Al Mukhtashar* dan mayoritas ulama madzhab kami membagi pembahasan tersebut menjadi dua bab. Karena mereka

menjelaskan pasal yang pertama dengan "Bab *Bai' musharraf*" dan menjelaskan pasal kedua dengan "Bab *Al Kharaj bi Adh-Dhaman wa Ar-Radd bi Al Aib*" (Keuntungan disertai resiko yang harus ditanggung dan pengembalian (obyek jual beli) karena beragam kecacatan).

Sementara Asy-Syirazi membuat pembahasan tersebut menjadi satu bab, karena kedua pasal ini memiliki keterkaitan yang tak terpisahkan dalam catatan yang telah kami sampaikan pada awal bab.

Asy-Syirazi berkata: Apabila seseorang memiliki suatu barang dan dia mengetahui adanya cacat pada barang tersebut, maka dia tidak boleh menjualnya, kecuali dia menerangkan tentang cacat barang tersebut.

Hal tersebut sesuai dengan hadits yang telah diriwayatkan oleh Uqbah bin Amir, dia berkata: Aku pernah mendengar Nabi ﷺ bersabda: الْمُسْلِمُ أَخُوْ الْمُسْلِمِ فَلاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ بَاعَ مِنْ أَخِيْهِ بَيْعًا يَعْلَمُ فِيْهِ عَيْبًا إِلاَّ بَيَّنَهُ لَهُ "*Seorang muslim adalah saudara muslim lainnya. Tidak boleh bagi seorang muslim menjual kepada saudaranya dengan penjualan, dimana dia mengetahui cacat di dalamnya kecuali dia menerangkan hal itu kepadanya.*"

Apabila seseorang yang bukan pemilik barang itu mengetahui cacat tersebut, maka tentunya dia harus menerangkan cacat itu kepada orang yang hendak membelinya.

Hal ini sesuai dengan hadits yang telah diriwayatkan oleh Abu Saba', dia berkata: Aku pernah membeli seekor unta dari kawasan Wa`il bin Al Asqa', tatkala aku membawanya meninggalkan kawasan itu, kami berjumpa dengan Uqbah bin Amir, lalu dia berkata: Apakah diterangkan kepadamu sesuatu yang terkandung dalam unta tersebut?.

Aku berkata: Apakah sesuatu yang terkandung di dalamnya? Sesungguhnya unta ini adalah unta yang gemuk serta terlihat sehat. Uqbah berkata: Apakah kamu berniat membelinya untuk tujuan bepergian (alat transportasi) atau kamu berniat mengambil dagingnya?. Aku menjawab: Aku berniat menunaikan haji dengan menaikinya.

Uqbah berkata: Sesungguhnya pada teracak (bekas telapak kaki unta tersebut terlihat bolong-bolong. Pemilik unta itupun berkata: Semoga Allah memberimu (Uqbah) kebaikan, apa tujuan yang kamu inginkan dengan penjelasan ini, seraya ikut campur merusak akad jual beliku?

Uqbah berkata: Aku pernah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda:

لاَ يَحِلُّ لِأَحَدٍ يَبِيْعُ شَيْأً إِلاَّ بَيَّنَ مَا فِيْهِ وَلاَ يَحِلُّ لِمَنْ يَعْلَمُ ذلِكَ إِلاَّ بَيَّنَهُ

"Tidak boleh bagi seseorang yang menjual suatu barang kecuali dia harus menerangkan suatu cacat yang ada di dalamnya. Dan tidak boleh bagi seseorang yang

mengetahui cacat itu kecuali dia harus menerangkannya."

Jadi, bila seseorang menjual suatu barang dan dia tidak pernah menerangkan cacat tersebut, maka jual beli tersebut hukumnya sah. Karena Nabi ﷺ menetapkan sah jual beli dalam kasus hewan *musharrat* sekalipun ada unsur penipuan karena *tashriyah*.

Penjelasan:

Terkait hadits Uqbah bin Amir, Ibnu Majah telah meriwayatkannya, begitu juga Al Hakim telah meriwayatkannya dengan sanad *shahih* dalam *Al Mustadrak*, seraya dia berkata: Hadits ini *shahih*, sesuai syarat Al Bukhari dan Muslim, namun Al Bukhari dan Muslim tidak pernah meriwayatkannya.

Ketentuan hukum *shahih*-nya hadits ini, merupakan pendapat yang *shahih*. Karena para periwayatnya merupakan orang-orang yang *tsiqah*, yaitu para periwayat hadits *shahih*, dimana juga tidak ada kecacatan (*illat*) yang menghalangi ke-*shahih*an-nya.

Adapun pernyataan Al Hakim: "Sesuai syarat Al Bukhari dan Muslim." Untuk mengetahui jawaban yang sebenarnya perlu ditinjau kembali, karena dalam rentetan para periwayat hadits tersebut, ada periwayat yang bernama Yahya bin Ayub, yaitu Al Ghafiqi, guru dari gurunya Yahya adalah Abdurrahman bin Syamasah, sedang Al Bukhari tidak pernah meriwayatkan hadits dari keduanya, namun keduanya termasuk periwayat hadits *mufrad* yang dimiliki Muslim.

Al Hakim memiliki banyak komentar seperti ini. Pernyataan dari Al Hakim itu dapat ditafsirkan *-Wallahua'lam-* bahwa para periwayat hadits yang disebutkan dalam sanad hadits ini, derajat mereka tidak kalah dari para periwayat yang telah disepakati oleh Al Bukhari dan Muslim.

Namun untuk memastikan hal tersebut, itu sangat sulit. Karena untuk memahami hal itu perlu mengetahui rekam jejak semua prilaku mereka (para periwayat hadits yang disebutkan dalam sanad hadits ini) dan mengkomparasikan antara keduanya. Sekalipun itu mudah dilakukan untuk mengetahui rekam jejak periwayat yang relatif sedikit, namun hal itu sulit dilakukan untuk mengetahui rekam jejak para periwayat dalam jumlah yang banyak. Karena ada kemungkinan Al Bukhari memiliki pengetahuan tentang kondisi seorang periwayat, yang mana dia tidak pernah meriwayatkan haditsnya, dimana kami benar-benar tidak pernah mengetahuinya. Sehingga muncullah klaim sesuai dengan syarat hadits *shahih* Al Bukhari dalam riwayat tersebut menurut sepengetahuanku.

Memang benar, klaim tersebut sesuai dengan syarat Al Bukhari dalam riwayat tersebut, akan tetapi khusus hadits ini sesuai dengan syarat Muslim, karena kedua periwayat yang disebutkan itu, Muslim telah meriwayatkan hadits milik mereka berdua, sedangkan para periwayat yang lainnya telah disepakati (*Muttafaq Alaihim*).

Al Bukhari telah menyebutkan hadits ini dalam *Jami' Ash-Shahih* karyanya, bagian dari pernyataan Uqbah bin Amir. Karena Al Bukhari dalam bab "*Idza Bayyana Al Bayyi'aani wa Lam Yaktumaa wa Nashahaa*" (Apabila penjual dan pembeli itu menerangkan dengan jelas, mereka tidak menyembunyikan

(cacatnya barang) dan mereka melakukan jual beli dengan tulus). Uqbah bin Amir berkata: "Tidak boleh bagi seseorang yang menjual suatu barang, dimana dia mengetahui ada cacat pada barang tersebut kecuali dia harus memberitahukannya," dia menyampaikannya dengan redaksi demikian yang merupakan redaksi hadits *mua'llaq*.

Namun hal tersebut itu tidak menciderai riwayat seseorang yang telah meriwayatkannya berupa hadits *marfu'* (sanadnya sampai ke Nabi). Uqbah menyampaikan fatwa hukum demikian berdasarkan tuntutan yang dikehendaki hadits, dimana dia telah mendengarnya langsung dari Nabi ﷺ.

Perlu diketahui: Bahwa redaksi hadits dalam riwayat masing-masing dari Ibnu Majah dan Al Hakim ada sedikit perbedaan, dengan redaksi hadits yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ؓ dalam kitab *Al Muhadzdzab* ini.

Karena redaksi milik Ibnu Majah:

الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ وَلَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ بَاعَ لِأَخِيهِ بَيْعًا فِيهِ عَيْبٌ إِلَّا بَيَّنَهُ لَهُ

"*Seorang muslim adalah saudara seorang muslim yang lain. Tidak boleh bagi seorang muslim menjual kepada saudaranya dengan penjualan yang mengandung cacat di dalamnya kecuali dia menerangkannya kepadanya.*"

Redaksi milik Al Hakim juga demikian. Dan demikian juga Al Baihaqi meriwayatkannya dari Al Hakim:

الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ وَلَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ إِنْ بَاعَ مِنْ أَخِيهِ بَيْعًا فِيهِ عَيْبٌ أَنْ لَا يُبَيِّنَهُ لَهُ

"*Seorang muslim adalah saudara seorang muslim yang lain. Dan tidak boleh bagi seorang muslim, apabila dia menjual kepada saudaranya dengan penjualan yang mengandung cacat di dalamnya, tidak menerangkannya kepadanya.*"

Dari kedua riwayat tersebut sama sekali tidak disebutkan batasan "mengetahui" sebagaimana redaksi hadits yang disebutkan dalam pernyataan Asy-Syirazi ﷺ. Sekalipun hal mengetahui itu harus ada dalam pelaksanaan tanggung jawab hukum, akan tetapi meninggalkan penyebutannya, sebagaimana redaksi dalam riwayat tersebut, lebih mendatangkan efek jera untuk melakukan hal tersebut, dan lebih mendorong agar bertindak hati-hati serta berusaha menghindari perbuatan tersebut (menyembunyikan cacat barang). Karena terkadang pada obyek jual beli ditemukan cacat yang tidak diketahui oleh penjual, namun kemungkinan melihat kecacatan itu masih dapat terlihat. Andaikata penjual meneliti dan berusaha menyelidikinya, pasti dia dapat mengetahuinya.

Jadi, mengabaikan untuk meneliti cacat, sekalipun dia berusaha menjaganya adalah tindakan ceroboh dari penjual, yang tidak menghalangi dia untuk menerima dosa akibat kecerobohannya itu.

Memang benar, bahwa batasan mengetahui itu tidak pernah disebutkan dalam hadits tersebut, akan tetapi batasan itu telah disebutkan dalam hadits *atsar* yang telah disebutkan oleh Al Bukhari, yang bersumber dari pernyataan Uqbah. Perbedaan redaksi lainnya relatif sedikit, dimana muatan yang terkandung

dalam hadits tersebut tidak berkaitan erat dengan perbedaan redaksi yang ada.

Seluruh redaksi yang telah disebutkan itu menerangkan bahwa hal yang tidak diperbolehkan adalah menyembunyikan cacatnya barang, bukan jual beli tersebut. Mengetahui makna hadits ini, merupakan hal yang penting untuk menyatakan sahnya jual beli tersebut, sebagaimana keterangan yang akan disampaikan pada bagian akhir pasal ini, *Insya Allah*.

Uqbah bin Amir bin Absin Al Juhani telah meriwayatkan hadits ini. Mengenai garis keturunan dan nama gelarnya terjadi perbedaan pendapat yang banyak. Namun pendapat yang lebih *shahih*, nama gelarnya adalah Abu Hamad, dia tinggal menetap di Mesir dan menjadi gubernur Mesir, serta wafat di Mesir pada akhir masa pemerintahan Mu'awiyah. Segolongan sahabat dan sejumlah orang dari kalangan tabi'in telah meriwayatkan darinya. Sanad hadits ini dimulai dari Yahya bin Ayub sampai kepada Uqbah, mereka itu berjumlah empat orang, yang seluruhnya adalah penduduk Mesir. Kuburan Uqbah itu sangat populer dan terkenal di Qarafah.

Hadits Watsilah bin Al Asqa', yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ, telah diriwayatkan dengan sanad *shahih* oleh Al Hakim dalam *Al Mustadrak* dari jalur Abi Saba' yang telah disebutkan. Al Hakim berkata: Hadits ini *shahih* sanadnya, namun Al Bukhari dan Muslim tidak meriwayatkannya.

Dalam status ke-*shahih*-an hadits ini masih perlu ditinjau kembali. Karena hadits tersebut bersumber dari riwayat Abu Ja'far Ar-Razi, dari Yazid bin Abi Malik, dari Abi As-Saba'. Abu Ja'far Ar-Razi adalah Isa bin Abdullah bin Mahan At-Tamimi. Yahya bin

Ma'in dan Abu Hatim Ar-Razi menyebutkan bahwa dia merupakan periwayat yang *tsiqah*.

Namun segolongan ahli hadits telah membahas tentang Abu Ja'far Ar-Razi ini. Al Falas berkata: Dia seorang yang buruk hafalannya. Abu Zura'ah Ar-Razi berkata: Dia banyak berimajinasi. Ahmad berkata: Dia bukan periwayat yang kuat. Pada kesempatan lain, Ahmad berkata: Dia periwayat yang kacau haditsnya. Dan pada kesempatan yang lain lagi, Ahmad berkata: Dia orang yang baik haditsnya.

Diriwayatkan dari As-Saji, bahwa dia berkata: Abu Ja'far Ar-Razi adalah orang yang sangat jujur, namun bukan seorang yang kuat (haditsnya). Ibnu Hibban berkata: Dia termasuk orang yang memilih hadits *munkar* dan menghindari hadits *masyhur*. Aku tidak terlalu suka berargumentasi dengan haditsnya kecuali dalam hadits yang sejumlah periwayatnya tepercaya. Dimana tidak boleh mempertimbangkan riwayatnya dalam perkara yang bertentangan dengan sejumlah perkara yang sudah teruji kebenarannya.

Sedangkan Yazid bin Abi Malik, Ya'qub Al Faswi berkata: Haditsnya mengandung kelemahan, putranya bernama Khalid. Ini adalah pendapat yang telah disampaikan oleh Al Faswi. Abu Hamid berkata: Dia termasuk *fuqaha`* negeri Syam, dan dia adalah periwayat yang tepercaya. Abu Zura'ah pernah dimintai komentar tentang Yazid bin Abi Malik, lalu dia memujinya orang yang baik. Dia adalah Yazid bin Abdurrahman bin Abi Malik.

Watsilah telah meriwayatkan sendiri dari Yazid bin Abi Malik. Pendapat yang telah disampaikan oleh Abu Hatim dan Abu Zura'ah lebih tepat dijadikan pegangan daripada pendapat Al Faswi.

Adapun Abu Saba', adalah seorang bangsa Syam serta tabi'in, aku tidak mengetahui fakta tentang dirinya kecuali hal tersebut. Sedang Watsilah bin Al Asqa' periwayat hadits ini termasuk golongan sahabat yang terkenal. Dia keturunan Bani Laits bin Bakar bin Abdi Manaf bin Kinanah. Namun garis keturunannya hingga bertemu dengan Laits masih diperselisihkan, tetapi tidak ada perbedaan pendapat bahwa dia adalah keturunan Bani Laits. Dia memeluk Islam, saat Nabi ﷺ sedang bersiap-siap menghadapi perang Tabuk.

Menurut sebuah riwayat disampaikan: Abu Saba' menjadi pelayan Nabi ﷺ selama tiga tahun. Bila berpedoman pada riwayat ini, maka dia memeluk Islam sebelum peristiwa perang Tabuk, bila yang dikehendaki tiga tahun itu adalah tiga tahun secara utuh. Dia termasuk *ahli shuffah* (orang tinggal di emperan masjid Madinah). Dia tinggal menetap di Syam di sebuah kota yang terkenal dengan nama Bilath tiga *farsakh* dari Damaskus. Dia banyak mengikuti sejumlah perang di Damaskus dan Himsh, kemudian dia bermigrasi ke Baitul Maqdis dan meninggal dunia di sana, pada usia seratus tahun.

Ibnu Ma'in berkata: Watsilah bin Al Asqa' wafat pada tahun 83 H, pada usia seratus lima tahun. Demikian juga Al Bukhari dalam *Tarikh Al Kabir* mengatakan hal itu. Dia telah meriwayatkannya dalam *Tarikh Ash-Shaghir* dari Ibnu Ayyasy, yaitu Isma'il, dari Sa'id bin Khalid. Menurut sebuah riwayat: Watsilah bin Al Asqa' wafat di Damaskus pada penghujung masa pemerintahan Abdul Malik tahun 85 atau 86 H.

Abu Mishar berkata: Yahya bin Bukair: Meninggal dunia tahun 85 H, pada usia sembilan puluh delapan tahun, dia digelari Abu Al Asqa'. Menurut sebuah riwayat: Abu Muhammad. Menurut

sebuah riwayat: Abu Qirshaafah. Ini adalah pendapat ketiga mengenai gelarnya. Al Bukhari berkata: Dia telah salah dalam memahami hal itu.

Menurut sebuah riwayat: Abu Al Khathab. Al Baghawi telah mengutipnya dalam *Majma'* karyanya. Pendapat yang *shahih* mengenai garis keturunannya adalah Watsilah bin Al Asqa' bin Abdul Uzza bin Abdu Yaalail bin Nasyib bin Ghirah bin Sa'ad bin Laits bin Bakar. Al Asqa' dengan huruf *Qaaf* dan lainnya –dengan huruf *Ghain* yang terbaca kasrah, dan *Yaa'* yang terbaca fathah-.

Di antara keistimewaannya adalah keterangan yang telah disebutkan oleh Al Bukhari dalam *Tarikh* karyanya dari Watsilah, dia berkata: Tatkala diturunkan ayat: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾ "*Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, Hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 33). Dia bertanya: Apakah aku termasuk keluarga rumah tanggamu? Nabi menjawab: وَأَنْتَ مِنْ أَهْلِي "*Kamu termasuk keluarga rumah tanggaku.*" Watsilah berkata: Ini adalah kedudukan yang paling aku harapkan.

Mayoritas ulama ahli hadits mengatakan tentang Watsilah ini: Adalah Watsilah bin Al Asqa'. Diriwayatkan dari Makhul, dia berkata: Dia adalah Watsilah bin Abdullah bin Al Asqa'.

Abu Saba' adalah seorang peduduk Syam serta seorang tabi'in. Al Hakim Abu Ahmad dan Ibnu Asakir dari jalur Al Hakim telah menyebutkannya. Dimana dia tidak memberikan penjelasan lebih dari itu.

Al Baihaqi telah meriwayatkan hadits ini dalam *Sunan Al Kabir* dari Al Hakim dan Abi Bakar Al Makhzumi dalam waktu yang bersamaan dengan sanad tersebut. Redaksi hadits dalam *Al Mustadrak* dan *Sunan Al Baihaqi* seperti redaksi yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﵀, kecuali sedikit perbedaan dalam redaksi hadits tersebut: "Lalu tatkala dia pergi membawa unta tersebut, Watsilah bertemu denganku, dia sedang menarik selendangnya, lalu Uqbah berkata: Wahai Abdullah apakah kamu telah membeli (unta tersebut)? Aku menjawab: Ya. Uqbah berkata: Apakah diterangkan kepadamu sesuatu yang ada di dalamnya?." Sedangkan redaksi yang lainnya sama dalam segi maknanya.

Kedua hadits yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﵀, yang telah diriwayatkan dari Uqbah dan Watsilah, disepakat menyatakan larangan haram bagi penjual menyembunyikan cacat obyek jual beli.

Dimana hadits Watsilah menambahkan larangan haram menyembunyikan cacat itu, yang juga berlaku bagi selain penjual, apabila dia mengetahui kecacatan tersebut. Banyak sekali riwayat hadits yang memiliki kandungan makna yang sama, selain hadits yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi.

Di antaranya hadits yang telah diriwayatkan dari Abu Hurairah, Bahwa Nabi ﷺ:

مَرَّ عَلَى صُبْرَةِ طَعَامٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلَلاً، فَقَالَ: مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟ قَالَ:

أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُوْلَ اللهِ، قَالَ: أَفَلاَ جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ حَتَّى يَرَاهُ النَّاسُ مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي

"Melewati tumpukan makanan, lalu beliau memasukkan tangannya ke dalam tumpukan makan tersebut, lantas jari-jari beliau menyentuh makanan yang basah. Lalu beliau bertanya: '*Wahai pemilik makanan apa maksud makanan basah ini?*, dia menjawab: Hujan telah menimpanya wahai Rasulullah. Beliau bersabda: '*Mengapa kamu tidak menaruhnya di atas makanan itu hingga orang-orang melihatnya? Siapa yang melakukan tindak penipuan, bukanlah termasuk golonganku.*"

Muslim meriwayatkannya dalam awal kitab karyanya *Ash-Shahih*, begitu juga para penulis *As-Sunan* yang turut meriwayatkannya.

Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ:

مَرَّ بِرَجُلٍ يَبِيعُ طَعَامًا فَقَالَ: كَيْفَ تَبِيعُ؟ فَأَخْبَرَهُ فَأَوْحَى اللهُ إِلَيْهِ أَنْ أَدْخِلْ يَدَكَ فِيهِ، فَأَدْخَلَ يَدَهُ فَإِذَا هُوَ مَبْلُولٌ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ مِنَّا مَنْ غَشَّ

"Bahwa Nabi ﷺ, bertemu dengan seseorang yang sedang menjual makanan. Lalu beliau bertanya: '*Bagaimana kamu menjual?* Lalu dia memberitahukannya kepada beliau. Lantas Allah menurunkan wahyu kepada beliau, yaitu masukkanlah tanganmu

ke dalam makanan tersebut. lantas beliau memasukkan tangannya, ternyata makanan itu basah. Lalu Rasulullah ﷺ berkata kepadanya: '*Bukanlah termasuk golongan kami, seseorang yang melakukan tindak penipuan.*" (HR. Al Baihaqi).

Diriwayatkan dari Al Adda bin Khalid, dia berkata: Nabi ﷺ mengirim surat kepadaku: "*Inilah barang dimana Muhammad Rasulullah ﷺ telah membeli dari Al Adda` bin Khalid, Seorang muslim (boleh) menjual kepada seorang muslim yang lain (selama) tidak ditemukan penyakit (daa`), buruk perbuatannya (Khibtsah) dan tidak (pula) gha`ilah.*" Al Bukhari telah meriwayatkan hadits ini secara *mu'allaq*. Dia menyebutkan dari Al Adda` bin Khalid.

Qatadah berkata: *Al Gha`ilah* tafsirnya adalah perbuatan zina, mencuri dan melarikan diri. Demikian pula yang disebutkan dalam riwayat Al Bukhari: "*Muhammad Rasulullah ﷺ telah membeli dari Al Adda` bin Khalid.*"

Kata *Al Khibtsah* tafsirnya adalah suatu perkara tidak baik pekerjaannya. Al Ashmu'i pernah bertanya kepada Sa'id bin Abi Arubah tentang makna *Al Khibtsah*, lalu dia menjawab: Jual beli yang diadakan orang kafir yang mengadakan perjanjian damai dengan kaum muslimin. Tafsiran pertama lebih *shahih*. Kata *khibtsah* –dengan membaca kasrah huruf *Khaa`*, membaca sukun huruf *Baa`* dan huruf *Tsaa`*- seakan-akan Nabi berkata: "Tidak sakit, tidak haram dan bukan sesuatu yang diperolehnya, maksudnya adalah, memilikinya karena melarikan diri dan lain sebagainya."

At-Tirmidzi dan Ibnu Majah telah meriwayatkannya dengan sanad yang *muttashil*. Keduanya dari Muhammad bin Basyar, dari Abad bin Al Laits, dari Abdul Majid bin Wahb, dia berkata: Al Adda` bin Khalid bin Haudzah berkata kepadaku: "Ingat aku akan

membacakan kepadamu sepucuk surat yang mana Rasulullah ﷺ telah menulisnya untukku.

Aku berkata: Ya. Lalu dia memperlihatkan sepucuk surat kepadaku: '*Inilah barang yang mana Al Adda` bin Khalid bin Haudzah telah membeli dari Muhammad Rasulullah ﷺ, dia membeli darinya seorang budak laki-laki dan budak perempuan, yang tidak ada penyakit, tidak gha`ilah dan tidak melakukan perbuatan yang buruk (Khibtsah) dalam jual beli yang diadakan seorang Muslim dengan seorang Muslim yang lain.*" At-Tirmidzi berkata: Hadits ini *hasan gharib.*

Diriwayatkan dari Makhul dan Sulaiman bin Musa, keduanya dari Watsilah bin Al Asqa', dia berkata: Aku pernah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda:

مَنْ بَاعَ عَيْبًا وَلَمْ يُبَيِّنْهُ لَمْ يَزَلْ فِي مَقْتِ اللهِ وَلَمْ تَزَلِ الْمَلاَئِكَةُ تَلْعَنُهُ

"*Siapa yang menjual (barang) dalam kondisi cacat, dan dia tidak pernah menerangkannya, maka tak henti-hentinya dia berada dalam murka Allah dan tak henti-hentinya para malaikat melaknatnya.*" (HR. Ibnu Majah).

Diriwayatkan dari Umair bin Sa'id, dari pamannya, yaitu Al Harits bin Suwaid An-Nakha'i, dia berkata: "Rasulullah ﷺ pergi ke Baqi', lalu beliau melihat makanan yang dijual dalam *Ghara`ir* (wadah besar untuk menumpuk makanan dan sejenisnya, tempat menaruh makanan gandum dan sejenisnya), lalu beliau mengeluarkan sesuatu yang beliau benci. Lantas beliau bersabda: مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا '*Siapa yang menipu kami, maka dia bukan*

termasuk golongan kami. (HR. Al Hakim dalam *Al Mustadrak*, dia berkata: Hadits ini *shahih*).

Diriwayatkan dari Abi Al Hamra`, dia berkata: "Aku pernah melihat Rasulullah ﷺ melintas di sekitar seseorang yang di sampingnya ada makanan yang tersimpan dalam wadah besar, lalu beliau memasukkan tangannya ke dalam wadah tersebut, lantas beliau bersabda: لَعَلَّكَ غَشَّيْتَهُ: مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا '*Pasti kamu telah melakukan penipuan: Siapa yang menipu kami, maka dia bukan termasuk golongan kami'*." (HR. Ibnu Majah).

Hadits-hadits yang berhubungan dengan larangan haram melakukan tindak penipuan serta kewajiban memberi nasehat kebaikan jumlahnya amat banyak. Hukumnya sudah diketahui dari syariat. Perbuatan menyembunyikan cacatnya barang adalah tindak penipuan.

Dalam hadits Hakim bin Hizam yang dimuat dalam *Shahih Al Bukhari* dan *Muslim*, diriwayatkan dari Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda:

الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَا بُورِكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا وَإِنْ كَذَبَا وَكَتَمَا مُحِقَتْ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا

"*Kedua pihak yang mengadakan akad jual beli (Bayya'aani) berlaku khiyar selama mereka belum berpisah (meninggalkan tempat akad). Apabila mereka bersikap jujur dan menjelaskan (cacatnya obyek jual beli), maka mereka akan diberkahi dalam jual beli mereka dan bila mereka berdusta, dan menyembunyikan (cacatnya obyek jual beli), maka keberkahan jual beli mereka dilenyapkan.*"

Diriwayatkan dari Tamim Ad-Dari ﷺ: Bahwa Nabi ﷺ bersabda: الدِّيْنُ النَّصِيْحَةُ "*Agama (Islam) ini adalah nasehat kebaikan.*"

Diriwayatkan dari Jarir ﷺ, dia berkata: "Aku berbai'at (mengucapkan janji setia) kepada Rasulullah ﷺ untuk tetap mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan memberi nasehat kebaikan terhadap setiap orang muslim." Kedua hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.

Ditinjau dari aspek bahasa: Kata *Aib* (cacat), Al Jauhari berkata: kata *Aib*, *Aibah* dan *Aab* maknanya sama. Kamu bisa ucapkan: *Aaaba al mataa'u* (Ketika barang itu menjadi cacat), *Ayyabtuhu Anaa* (*Yata'addaa*; melampunyai batas) dan (*laa yata'aadaa*; tidak melampunyai batas), *isim maf'ulnya* menjadi *Ma'iib* (barang yang cacat) dan *Ma'yuub* juga sesuai dengan kata dasarnya, sehingga seseorang bisa mengucapkan: *Maa fiihi Ma'aabah wa Ma'aab* (maksudnya sesuatu yang mengandung cacat), *ayyabahu* (maksudnya menggolongkannya pada cacat tertentu), ayyabahu (Maksudnya; menjadikannya cacat), dan *ta'ayyabahu* maknanya sama (menjadikannya cacat).

Ibnu Faris berkata: Suatu cacat dalam suatu barang dapat diketahui. Ulama madzhab kami telah membuat pembagian tentang cacat tersebut, mereka menjelaskan dan menerangkannya dengan keterangan yang sangat memuaskan.

Aku akan menyebutkan keterangan tersebut itu, *Insya Allah*, ketika menyampaikan perkataan Asy-Syirazi: Cacat yang membawa akibat hukum diperbolehkannya mengembalikan obyek jual beli, adalah suatu perkara yang dianggap oleh banyak orang sebagai kecacatan.

Kata *An-Naqab* (arti harfiah; bolong-bolong) –dengan membaca fathah huruf *Nuun* dan *Qaaf*, dan setelahnya berupa huruf *Baa* '- yaitu kata benda kerja (arti harfiah; *Mashdar*) dari kata kerja lampaunya: *Naqiba* -dengan membaca kasrah huruf *Qaaf*-, *Yanqabu* -dengan membaca fathah huruf *Qaaf*-, biasanya dibuat susunan kata: *Naqiba khufful ba'iiri*, maksudnya *idzaa raqqa wa hafaa* (Ketika teracak unta itu menipis dan lepas) dan *Naqiba al khuff* maksudnya, *idzaa takharraqa* (ketika teracak unta itu bolong-bolong). Biasa juga dibuat susunan kata: *Naqaba Al Baithar* (membelah teracak hewan untuk diobati) –dengan membaca fathah huruf *Qaaf*- pusar hewan untuk mengeluarkan cairan darinya. *Tilka al hadiidahu minqabun* (Besi itu adalah alat membolongi). *Dzalik al makaanu manqabun* (Tempat itu adalah lorong yang sempit).

Perkataan Uqbah: "*Bikhuffihaa*" (pada teracaknya), ahli bahasa berkata: istilah *Khuff* (teracak) untuk unta, *Hafir* untuk kuda, *baghal*, keledai, dan hewan yang tidak memiliki saluran pernapasan (hidung) yang tegak, dan istilah *Azh-Zhalf* untuk teracak sapi, kambing, kijang dan Seluruh teracak hewan yang memiliki saluran pernapasan yang terbagi-bagi.

Kata *Tadlis* maksudnya adalah, menyembunyikan (menyamarkan) suatu cacat. Diambil dari kata dasar *Dulsah*, yaitu *azh-zhulmah* (kegelapan). Al Azhari berkata: *Tadlis* adalah cacat yang samar pada suatu barang. penjual tidak memberitahukan kepada pembeli tentang adanya cacat yang samar tersebut dan menyembunyikan hal itu dari pembeli. Apabila penjual menyembunyikan cacat tersebut dan dia tidak pernah memberitahukan kondisi cacat tersebut. Bisa dibuat ungkapan kata: *Fulanun laa yudallisu* (fulan tidak pernah menyembunyikan cacat), *wa laa yuwaakisu* maksudnya, *laa yukhaadi'u* (tidak pernah melakukan tindak penipuan), *wa maa fii fulaanin dalsun* (tidak ada

pengkhiantan dalam diri fulan). *Wa laa waksun* maksudnya, tidak ada perbuatan buruk di dalam diri fulan, dia tidak melakukan tindak penipuan dan tidak pula melakukan pengkhianatan. Penjelasan ini bersumber dari pernyataan Al Azhari ﷺ.

Hukum: Pasal ini memuat tiga masalah:

Masalah pertama: Bahwa apabila seseorang yang memiliki suatu barang dan dia mengetahui adanya cacat pada barang tersebut, maka dia tidak boleh menjualnya kecuali dia menerangkan cacat barang tersebut. Hukum ini telah disepakati sesuai dengan *nash-nash* hadits yang telah dikemukakan. Tidak ada *khilaf* dalam hukum ini di antara para ulama.

Asy-Syafi'i ﷺ pada bagian akhir bab Al *Kharaj bi Adh-Dhaman* (Keuntungan itu disertai resiko yang harus ditanggung) dari kitab *Al Mukhtashar* berkata: "Haramnya *Tadlis*, demikian juga (penjelasan) semua ulama madzhab kami."

Adapun komentar yang telah disampaikan oleh Al Jurjani dalam *Asy-Syafi* dan Al Mahamili dalam *Al Muqni'* bahwa apabila di samping seseorang ada suatu barang, dimana pada barang itu ditemukan adanya cacat yang dia ketahui dan dia berniat menjualnya, maka dianjurkan baginya agar memperlihatkannya. Penjelasan ini tertolak serta meragukan, dimana menjelaskan kecacatan itu bukanlah perkara yang wajib. Tidak ada seorang pakar ilmu pun yang menyampaikan pendapat seperti itu.

Pembatasan masalah tersebut dengan hal mengetahui (kecacatan) yang disampaikan oleh Asy-Syirazi ﷺ, penjelasan mengenai pembatasan masalah ini telah dikemukakan.

Di samping itu, *nash* hadits tersebut bersifat mutlak. Berbeda dengan penjelasan yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi ﷺ dalam *At-Tanbih*. "Siapa yang mengetahui adanya cacat pada suatu barang, maka tidak boleh dia menjualnya kecuali dia menerangkan cacat barang tersebut."

Penjelasan tersebut mencakup pemilik barang, wakil dan wali. Sedangkan penjelasannya dalam *Al Muhadzdzab* ini hanya berhubungan dengan pemilik barang. Akan tetapi pembahasan terkait wakil dan wali sudah terakomodir dalam pernyataannya dalam *Al Muhadzdzab*: "Apabila selain pemilik barang mengetahui adanya cacat tersebut, tentunya dia wajib menjelaskan."

Pernyataan Asy-Syirazi ﷺ dalam kedua kitab tersebut semuanya sama-sama menunjukkan bahwa jual beli ketika menyembunyikan cacat barang, itu diharamkan.

Penjelasan Asy-Syafi'i dalam perkataannya: "Haramnya *tadlis*." Demikian juga penjelasan dari kebanyakan ulama madzhab kami, yang menunjukkan haramnya menyembunyikan cacat barang dan wajib menjelaskannya, dan dia tidak pernah menjelaskan karena berniat mengadakan jual beli. Demikian juga redaksi hadits-hadits menerangkan hal tersebut (haramnya menyembunyikan cacat barang dan wajib menjelaskannya).

Aku telah menerangkan makna ini dalam penjelasan yang telah dikemukakan. Tetapi antara kedua pernyataan itu tidak terjadi kontradiktif. Kedua perkara tersebut (*Tadlis* dan jual beli) sama-sama haram, namun faktor keharamannya berbeda-beda. *Tadlis* (menyamarkan cacat barang) hukumnya haram sebab ada unsur kesengajaan melakukannya dalam hati. Sementara jual beli itu tidak haram karena esensi jual beli itu diharamkan, tetapi jual beli itu haram karena faktor lain yang bersenyawa dengan jual beli

tersebut. Pembatasan makna ini berguna dalam menjawab masalah yang akan disampaikan mengenai sahnya jual beli tersebut.

Penjelasan Asy-Syirazi, ulama madzhab kami dan sejumlah redaksi hadits tersebut mengandung catatan yang mengingatkan bahwa tidaklah cukup bagi penjual yang mengetahui cacat tersebut hanya mengatakan: "Barang itu adalah barang yang cacat." Atau (mengatakan) "Dia menjualnya dengan syarat bebas dari beragam kecacatan." Atau dia mengatakan: Bahwa semua bentuk kecacatan ada pada barang tersebut, atau bahwa dia tidak akan menanggung cacat yang ditemukan seketika itu juga, seperti adat sebagian orang yang biasa melakukan hal tersebut.

Bahkan dia harus menerangkan cacat yang bisa diketahui secara spesifik. Sejumlah Penjelasan seluruhnya lebih tepat disebut pernyataan yang global (*ijmal*) bukan sifatnya penjelasan (*bayan*). Terkadang pembeli mengira barang itu bebas dari cacat. Karena sesungguhnya penjual mengatakan demikian itu semata-mata untuk menghindari resiko yang harus ditanggung dirinya bila mengatakan jual beli itu sah dan obyek jual beli itu bebas dari cacat.

Sebaliknya bila dia menerangkan cacat itu secara spesifik kepada pembeli, maka pembeli akan senantiasa ikut terlibat mengetahuinya secara nyata. Penjelasan Asy-Syirazi ﷺ, ulama madzhab kami dan Asy-Syafi'i yang bersifat mutlak: "Haramnya Tadlis dan wajibnya menerangkan (cacat)" mencakup masalah; apabila pembeli itu adalah seorang muslim atau kafir.

Redaksi sejumlah hadits yang telah aku sebutkan dan Asy-Syirazi telah menjadikannya sebagai landasan hukum tersebut, menunjukkan kepada jual beli antar sesama muslim. Indikasi ini,

sebagaimana telah dikemukakan, ditemukan dalam redaksi "Melamar (perempuan) yang sudah dilamar saudaranya" dan "Menawar (barang) yang sudah ditawarnya." Jumhur ulama ﷺ menandaskan, bahwa tidak ada perbedaan antara muslim dan kafir dalam hal larangan tersebut.

Ar-Rafi'i telah menyampaikan dalam kitab Nikah, dari Abi Ubaid bin Harbawiyah dari ulama madzhab kami seputar *khitbah* (melamar perempuan), bahwa larangan melamar perempuan yang sudah dilamar itu hanya berhubungan dengan masalah; apabila dia seorang muslim. Adapun kafir *dzimmi*, boleh melamar perempuan yang sudah dilamar saudaranya sesama kafir *dzimmi*. Ar-Rafi'i berkata: Dia juga menyampaikan jawaban yang serupa dalam hal menawar barang yang telah ditawar saudaranya.

Menurutku (As-Subki): Ada kemungkinan memberlakukan pendapat itu dalam kasus ini (larangan menyembunyikan cacat suatu barang), dan meletakkan larangan haram menyembunyikan kecacatan itu hanya berhubungan dengan masalah; bila pembelinya adalah seorang muslim. Penjelasan yang telah dikemukakan dalam hadits tersebut: بَيْعُ الْمُسْلِمُ الْمُسْلِمَ لاَدَاءَ وَلاَ خِبْثَةَ "*Jual beli seorang muslim dengan muslim yang lain, tidak ada penyakit, tidak ada khibtsah*" sesuai dengan pernyataan Abi Ubaid.

Sa'id bin Abi Arubah menafsirkan kata *al khibtsah* dengan jual beli orang kafir yang mengadakan perjanjian damai.

Ada kemungkinan Ibnu Harbawiyah tidak memberlakukan pendapatnya ini dalam kasus yang sedang kita bahas. Dan kemungkinan inilah yang lebih mendekati kebenaran. Dimana keterangan ini dapat dijadikan pembeda bahwa melamar (perempuan) yang sudah dilamar, dan menawar (barang) yang sudah ditawar tidak mengandung efek apapun kecuali,

menimbulkan kecemburan dalam hati. Kecemburuan itu adalah hal yang bisa menimpa diri orang kafir.

Adapun sikap menyembunyikan cacatnya obyek jual beli itu mengandung efek kerugian yang nyata dimana dia berhak mengambil harta yang telah diserahkan kepadanya oleh pembeli sebagai uang pembelian barang, yang menurut dugaannya bebas dari cacat. Pembeli boleh menuntut untuk mengembalikannya ketika cacat itu terlihat dengan jelas.

Jadi, bagaimana tindakan itu lantas dihukumi boleh jika hanya berdasarkan pendapat yang diperkirakan, dimana tidak ada seorangpun ulama yang mengatakan pendapat tersebut?. Hanya saja pendapat Ibnu Harbawiyah dalam soal melamar (perempuan) yang sudah dilamar dan menawar (barang) yang sudah ditawar, bertentangan dengan pendapat jumhur ulama.

Mereka berkata: Melamar (perempuan) yang sudah dilamar oleh orang kafir juga diharamkan. Di antara ulama yang sependapat dengan Ibnu Harbawiyah dalam persoalan melamar (perempuan) yang sudah dilamar adalah Al Auza'i.

Kesimpulan dari redaksi tersebut adalah bahwa pendapat Ibnu Harbawiyah itu tidak bisa diberlakukan dalam masalah kami ini, karena adanya perbedaan yang telah dikemukakan. Di antara dalil yang menegaskan hukum itu berlaku secara umum dalam masalah kami dan dalam masalah melamar perempuan serta tawaran mengadakan jual beli, adalah sabda Rasulullah ﷺ:

لَهُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ

"*Mereka mempunyai hak yang sama yang diperoleh kaum muslimin, dan mereka mempunyai kewajiban yang sama yang wajib dilaksanakan oleh kaum muslimin.*"

Adapun kasus pembatasan (khusus sesama muslim) dalam sejumlah hadits ini, mengacu pada peristiwa yang lebih dominan terjadi, dimana hal ini tidak memiliki makna implisit yang lain. Atau maksud pembatasan itu adalah, membangkitkan semangat untuk menghindari beragam perkara bersama orang yang menjadi mitranya dalam Islam dan akhirat. Sedangkan keumumannya ditetapkan berdasarkan dalil yang lain. *Wallahu a'lam.*

Masalah kedua: Apabila selain pemilik barang mengetahui adanya cacat tersebut, hendaknya dia menerangkan cacat itu kepada orang yang hendak membelinya. Hal ini sesuai dengan hadits kedua yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi. Juga sesuai dengan sabda Nabi ﷺ: الدِّيْنُ النَّصِيحَةُ "*Agama (Islam) ini adalah nasehat kebaikan.*" Hadits yang berhubungan dengan masalah ini jumlahnya sangat banyak dan *shahih* serta redaksinya sangat jelas dan tegas.

Di antara ulama yang secara tegas menyebutkan masalah ini disamping Asy-Syirazi ﷺ adalah Ibnu Abi Ashrun dan An-Nawawi dalam *Ar-Raudhah*, termasuk sejumlah keterangan tambahannya.

Masalah itu termasuk perkara yang menurut dugaanku tidak terjadi *khilaf* di dalamnya karena wajibnya memberi nasehat kebaikan tersebut. Termasuk dalam pernyataan Asy-Syirazi "Selain pemilik barang" adalah, penjual yang berstatus menjadi wakil atau wali, dimana pernyataan dalam *At-Tanbih* telah menegaskan dengan pernyataan: "Selain penjual dan orang yang tidak memiliki keterkaitan dengan penjual dan pembeli, hanya saja dia harus

mampu mengetahui cacat itu, sekalipun orang lain." Sebagaimana terlihat dalam kisah Watsilah bin Al Asqa'. Selain pemilik barang ini memiliki tiga kondisi.

Kondisi pertama, dia mengetahui dengan yakin bahwa penjual sudah memberitahukan kepada pembeli mengenai cacat tersebut. Sehingga dia tidak wajib memberikan penjelasan tersebut dalam kondisi ini, karena tujuan itu telah terpenuhi melalui pemberitahuan dari penjual.

Kondisi kedua, selain pemilik barang itu mengetahui secara meyakinkan, dia mengira atau mencurigai bahwa penjual tidak pernah memberitahukannya, sehingga dia wajib memberitahukannya. Hal ini sesuai dengan redaksi hadits yang bersifat mutlak, juga sesuai dengan kisah Watsilah.

Karena Uqbah meminta penjelasan dari pembeli, apakah penjual telah memberitahukannya, lalu memperoleh bukti bahwa dia tidak yakin mengenai tidak ada pemberitahuan dari penjual. Hal itu dikarenakan meminta penjelasan termasuk bagian dari memberi nasehat kebaikan. Maka, hal ini hanya terjadi bila kecurigaan itu memuat sebab kemungkinan lain.

Kondisi ketiga, jika dia percaya kepada penjual karena agamanya dan diduga kuat bahwa dia telah memberitahukan kepada pembeli mengenai cacat tersebut. Kemungkinan dapat dikatakan: Dia tidak wajib memberitahukan dalam kondisi ini karena melihat kondisi penjual yang nampak tersebut, hal ini ditakutkan mendatangkan emosi yang timbul dalam hati penjual, dimana kelak penjual itu mencurigai, bahwa dia telah berburuk sangka kepada dirinya.

Ada kemungkinan juga dikatakan: Dia wajib meminta penjelasan, sebagaimana dilakukan oleh Watsilah bin Al Asqa',

karena hukum asalnya tidak ada pemberitahuan dari penjual. Mereka tidak menemukan dalam hal meminta penjelasan itu disebutkan bersama hadits yang bersifat umum mengenai kewajiban menjelaskan kecacatan tersebut.

Kewajiban meminta penjelasan tentang kecacatan ini seluruhnya bila penjual adalah seorang yang mengetahui adanya cacat tersebut. Apabila hanya orang lain yang mengetahui adanya cacat tersebut, maka dia wajib memberikan penjelasan dalam kondisi apapun.

Adapun waktu memberitahukan hal itu kepada penjual adalah sebelum diadakannya jual beli. Sehingga jika dia menjualnya tanpa memberitahukan (cacat tersebut), maka dia telah berbuat maksiat, sebagaimana keterangan yang telah dikemukakan.

Sedangkan waktu memberitahukan bagi orang lain juga sebelum diadakannya jual beli, saat penjelasan itu dibutuhkan. Apabila dia tidak dapat hadir ketika diadakannya jual beli, atau tidak mudah untuk menghadiri akad jual beli tersebut, maka dia wajib memberitahukan setelahnya, agar pembeli mengembalikan barang itu karena cacat tersebut, sebagaimana dilakukan oleh Watsilah. Dia tidak boleh menunda hal tersebut melewati waktu yang dibutuhkan pembeli untuk mengetahuinya. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Al Imam Haramain berkata: Kaidah yang berlaku khusus dalam perkara yang diharamkan tersebut adalah bahwa siapa saja yang mengetahui sesuatu, dimana dengannya dapat menetapkan *khiyar*, lalu dia menyamarkannya, atau tidak pernah menjelaskan sesuatu yang mengandung unsur *tadlis*, maka dia sesungguhnya telah melakukan perbuatan yang diharamkan.

Apabila faktor tersebut bukan sesuatu yang mengakibatkan adanya *khiyar*, lalu dia tidak menjelaskannya, maka faktor itu bukan termasuk *tadlis* yang diharamkan, dimana tidak wajib menyebutkan harga, karena yang menetapkan *khiyar* itu bukanlah selalu karena adanya kerugian. *Wallahu a'lam.*

Masalah ketiga: Apabila Seseorang menjual dan dia tidak pernah menjelaskan adanya cacat tersebut, jual beli itu hukumnya sah, sekalipun disertai perbuatan maksiat. Asy-Syafi'i ﷺ dalam *Al Mukhtashar* berkata: "Haramnya *tadlis* dan jual beli itu tidak batal akibat *tadlis* tersebut."

Secara singkat pernyataan seputar masalah tersebut itu adalah; apabila seseorang menjual barang, dia mengetahui bahwa barang itu mengandung cacat, maka jalan keluarnya adalah dia mengajukan persyaratan dalam barang tersebut bahwa ia terbebas dari cacat secara mutlak, atau dari cacat tersebut. Adakalanya dia mengucapkannya secara mutlak. Apabila dia mengucapkannya secara mutlak dan dia hanya menyembunyikan cacatnya barang, yaitu masalah yang dimuat dalam kitab *Al Muhadzdzab* ini. Jumhur ulama mengatakan bahwa jual beli tersebut hukumnya sah.

Al Mahamili, Asy-Syaikh Abu Hamid dan ulama yang lainnya mengutip jawaban dari Daud, bahwa jual beli tersebut tidak sah. Ibnu Al Mughallas juga telah mengutip jawaban tersebut dari sebagian ulama terdahulu.

Ulama madzhab kami berargumentasi berdasarkan hadits *musharrat*, seperti argumen yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ. Karena Nabi ﷺ memberi kesempatan pembeli hewan *musharrat* untuk melakukan *khiyar*, jika dia menghendaki, maka dia boleh menahannya dan jika dia menghendaki, maka dia boleh mengembalikannya, sekalipun disertai unsur *tadlis* yang muncul

dari penjual akibat melakukan tindakan *tashriyah*, dimana *tashriyah* tersebut adalah sebuah cacat yang menetapkan *khiyar* sesuai dengan tuntutan yang dikehendaki hadits tersebut. Karena hadits tersebut menunjukkan, bahwa *tadlis* (menyamarkan) cacatnya barang dan menyembunyikannya tidak membatalkan jual beli tersebut.

Argumen lain menyatakan, bahwa larangan itu timbul karena ada sebuah makna yang berhubungan dengan diri pihak yang mengadakan akad, dimana sebuah larangan bila timbul karena sebuah makna yang berhubungan dengan diri pihak yang mengadakan akad, hal itu tidak menghalangi sahnya jual beli tersebut, sama seperti (tawaran) jual beli atas jual beli yang telah dilakukan saudaranya. Sebuah larangan hanya bisa membatalkan jual beli, bila ditujukan pada obyek akad, contohnya seperti larangan *Bai' Mulamasah* (Jual beli dimana seseorang telah memegang suatu barang, maka dia wajib membelinya) dan *Munabadzah* (Jual beli dimana seseorang membeli kain dengan tidak menentukannya, lalu kain yang dia ambil adalah kain yang dilempar oleh sang penjual).

Apakah kamu tidak tahu bahwa larangan jual beli pada waktu adzan shalat Jum'at, tatkala tidak ditujukan kepada inti akad itu tidak memberikan kepastian hukum rusaknya jual beli tersebut. Bahkan jual beli yang kami sedang bahas ini, lebih tepat untuk dinyatakan sah, karena jual beli pada waktu adzan Jum'at ditujukan kepada inti akad, sekalipun larangan itu dibangun berdasarkan faktor yang berada di luar jual beli tersebut.

Adapun dalam kasus ini, maksudnya adalah dalam kasus jual beli *musharrat*, larangan itu tidak ditujukan pada jual beli itu sendiri, tetapi dalam kasus ini larangan itu ditujukan pada soal

menyembunyikan cacat, sebagaimana keterangan yang telah aku sampaikan dalam penjelasan yang telah dikemukakan. Dimana dalam kasus *musharrat*, larangan ditujukan pada unsur *tashriyah*. Jadi, jual beli tersebut adalah hal yang sama sekali tidak dilarang.

Bahkan jual beli tersebut ditinjau dari segi jual beli itu sendiri adalah hal yang mubah, sedang yang haram itu hanyalah menyembunyikan cacat tersebut. Jual beli pada waktu adzan Jum'at adalah hal yang dilarang karena jual beli tersebut memuat unsur melewatkan amal ibadah Jum'at untuk mengadakan jual beli. Jadi, hendaklah kamu bisa memahami perbedaan antara kedua masalah tersebut.

Berdasarkan argumen ini pula, persoalan *istidlal* kalangan ulama madzhab Zhahiri dengan sabda Nabi ﷺ: كُلُّ عَمَلٍ لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ "*Setiap amal perbuatan, yang mana urusan (agama) kami tidak pernah anjurkan melaksanakannya, maka amal perbuatan itu tertolak.*" Maka kami mengatakan: *Tadlis* adalah perbuatan yang dilarang, sehingga *tadlis* itu harus ditolak.

Apabila kamu mengatakan: Telah dikemukakan bahwa penjual tersebut bila tidak menjelaskan cacatnya obyek jual beli, maka jual beli itu hukumnya haram. Asy-Syirazi رحمه الله secara tegas menyatakan hukum tersebut dalam *At-Tanbih*. Jika demikian, maka jual beli tersebut sama seperti jual beli pada waktu adzan shalat Jum'at, sehingga jual beli itu tidak lebih tepat dinyatakan sah daripada jual beli pada waktu adzan shalat Jum'at.

Menurutku (As-Subki): Tidak ragu lagi bahwa tingkatan jual beli itu ada tiga macam.

Tingkatan pertama, yang merupakan tingkatan tertinggi; adalah jual beli yang dilarang karena makna yang terkandung di dalam jual beli itu sendiri, contohnya seperti jual beli *mulamasah*.

Tingkatan kedua adalah, jual beli yang dilarang, bukan karena makna yang terkandung di dalam jual beli tersebut, ditinjau dari segi jual beli itu sendiri, bahkan jual beli itu memicu timbulnya perkara yang dilarang, contohnya seperti jual beli pada waktu adzan shalat Jum'at, karena jual beli tersebut adalah hal yang memicu timbulnya melewatkan amal ibadah Jum'at, yang dilarang tersebut. Atau jual beli itu adalah salah satu dari sekian banyak faktor yang mengakibatkan timbulnya kepastian melewatkan amal ibadah Jum'at. Dimana perkara yang memicu timbulnya perkara yang dilarang adalah perkara yang dilarang untuk dilakukan.

Tingkatan ketiga, Yang merupakan tingkatan terendah dari ketiga tingkatan tersebut adalah, jual beli yang sama sekali tidak dilarang, namun jual beli ini terbukti mengandung sesuatu yang dilarang. Namun, larangan ini tidak lantas *syara'* mengecualikannya dari kategori jual beli yang mubah, sehingga jual beli itu sama seperti semua perkara yang mubah lainnya, apabila muncul sesuatu yang diharamkan dari perkara yang mubah itu dalam sebagian waktu, kami tidak mengatakan: Sesuatu itu mengubah dari hal yang mubah menjadi hal yang diharamkan.

Hal ini memberikan penjelasan kepadamu bahwa dalam tingkatan yang kedua; jika seseorang menghabiskan waktunya dengan berjualan dan melewatkan amal ibadah Jum'at, dia telah melakukan dua perbuatan dosa sekaligus: dosa karena melakukan jual beli yang dilarang, juga dosa melewatkan amal ibadah yang wajib.

Sementara dalam tingkatan yang ketiga ini, dia hanya melakukan sebuah perbuatan dosa, karena melakukan tindak penipuan dan menyembunyikan cacatnya barang pada waktu jual beli, dimana dia tidak melakukan perbuatan dosa yang lain karena jual beli tersebut.

Apabila kita menghukumi haramnya jual beli yang terindikasi dengan unsur penipuan, maka begitu juga jual beli yang menghimpun serta menyimpan unsur penipuan yang diharamkan, namun maksudnya bukan berarti perbuatan itu haram hukumnya dalam kondisi tersebut, maksudnya bahwa jual beli itu dalam sebuah kondisi dari berbagai kondisi itu sama sekali tidak dapat dipastikan mengandung unsur menyembunyikan cacatnya barang.

Karena setiap jual beli bisa saja dilakukan dengan disertai pemberitahuan mengenai cacat tersebut dari pihak penjual. Tidak bisa jual beli itu dihukumi haram kecuali berdasarkan alasan yang telah aku jelaskan. Sebab yang dikehendaki dengan akumulasi yang diharamkan itu, maksudku (As-Subki)adalah: Jual beli yang ada unsur penipuan, dimana jual beli itu sendiri bukanlah hal yang dilarang secara langsung dan tidak (pula hal yang dilarang) karena dipandang sesuatu yang tak terpisahkan dari perkara yang dilarang.

Para ulama madzhab Zhahiri sependapat atau sebagian dari mereka sependapat menyatakan sahnya jual beli tersebut sekalipun disertai unsur penawaran palsu (*Najsy*), karena jual beli itu bukanlah penawaran palsu tersebut.

Pendapat madzhab Zhahiri itu sesuai dengan dengan pendapat yang telah kami sampaikan dalam kasus ini. Mereka sepakat menyatakan sahnya jual beli tersebut sekalipun disertai penghadangan rombongan pedagang. Hadits *musharrat* tersebut

telah menyatakan hal ini secara meyakinkan. Jadi, hadits tersebut menjadi landasan hukum kami dalam kasus ini juga.

Ulama madzhab Zhahiri dalam masalah *musharrat* dan masalah yang serupa lainnya, meletakkan sahnya jual beli *musharrat* itu sebagai hal yang timbul berdasarkan *nash* hadits tersebut, sedangkan dalam masalah selain itu, mereka berpedoman berdasarkan pendapat yang telah mereka sebutkan. Dan berkat daya dan kekuatan Allah *Ta'ala,* jawabannya sudah diketahui dengan jelas.

Al Baihaqi telah menyebutkan dalam bab sahnya jual beli yang di dalamnya mengandung unsur *tadlis*, sebuah hadits yang telah diriwayatkan oleh Al Bukhari: "Bahwa Ibnu Umar membeli seekor unta yang terjangkit sejenis penyakit panas (*Hayyiman*) dari kawan seseorang yang kerap dipanggil Nuwas, yang masih penduduk Makkah. Lalu Nuwas memberitahukan bahwa dia telah membelinya dari orang tua yang bernama ini dan itu.

Lalu Ibnu Umar berkata: Celaka kamu. Lalu Nuwas mendatangi Ibnu Umar, lantas berkata: Sesungguhnya kawanku telah menjual unta yang terjangkit sejenis penyakit panas kepadamu dan dia tidak pernah memberitahumu.

Ibnu Umar berkata: Jika demikian, bawalah kembali unta tersebut. Lalu tatkala Nuwas hendak membawanya kembali, Ibnu Umar berkata: Tinggalkanlah unta itu, kami rela dengan keputusan Rasulullah ﷺ, yaitu tidak ada penyakit." *Wallahu a'lam.*

Cabang: Al Mawardi telah mengutip sebelum bab ini: "Jangan melakukan *bai' hadhir libaad* (orang kota menjual kepada orang desa)" jawaban dari Abu Ali Ibnu Abi Hurairah, bahwa dia

berkata: Uang yang terindikasi hasil dari *tadlis* hukumnya haram, uang hasil penjualan obyek jual beli hukumnya tidak haram.

Apakah kamu tidak tahu bahwa obyek jual beli apabila meninggal dunia, maka pembeli berhak menuntut penjual mengembalikan uang ganti rugi cacat *tadlis* tersebut. Jadi, tuntutan pengembalian itu membuktikan bahwa penjual telah mengambil harta pembeli tanpa berhak mendapatkannya.

Pendapat Ibnu Abi Hurairah ini adalah pendapat yang sangat mengherankan, bagaimana bisa uang hasil penjualan itu haram, sementara jual beli itu hukumnya sah?. Dalam Bab *Murabahah* (Menjual suatu barang dengan menegaskan harga belinya kepada pembeli dan pembeli membayarnya dengan harga yang lebih sebagai laba), akan disampaikan penjelasan hal tersebut dalam masalah memberikan informasi mengenai pembayaran harga lebih sebagai laba.

Mungkin yang dimaksud oleh Ibnu Abi Hurairah dalam kasus ini adalah, bahwa harga lebih yang dihasilkan sebab adanya unsur *tadlis* adalah uang yang diharamkan, yang mana pembeli berhak menuntut untuk mengembalikannya di saat obyek jual beli itu rusak, bukan uang hasil penjualan barang secara global. Itulah kesimpulan yang nampak dari pernyataannya.

Sekalipun demikian, jawaban itu masih perlu dikaji ulang untuk memperoleh jawaban yang sebenarnya. Karena jika pembeli rela menerima adanya cacat tersebut, maka milik penjual itu tetap dijual dengan seluruh harga jual tersebut dan jika pembeli tidak rela menerima cacat tersebut –sementara obyek jual beli masih tetap ada-, dia boleh meminta kembali uang pembelian barang itu seluruhnya.

Jadi, bila tidak ada kepastian harga jual barang yang menetapkan sifat haramnya jual beli tersebut, maka tentunya semuanya haram atau tidak. Sehingga, sebagian harga beli itu hukumnya tidaklah haram.

Cabang: Seluruh ketentuan hukum masalah dalam kitab *Al Muhadzdzab* ini, berlaku jika seseorang menjualnya tanpa syarat, akan tetapi dia merupakan orang yang mengetahui cacat tersebut.

Adapun jika pembeli mengajukan syarat, bahwa barang itu terbebasnya dari cacat, ternyata barang itu mengandung cacat, atau dia menentukan syarat sifat tertentu dan penjual mengubah (menyalahi) persyaratan tersebut, maka pendapat yang *masyhur* menyatakan, bahwa jual beli tersebut hukumnya sah. Dimana *khiyar* berlaku sama seperti kondisi jual beli yang dilakukan secara mutlak.

Ar-Rafi'i telah menceritakan dari Al Hanathi, dia pernah menyampaikan pendapat yang tidak *masyhur*, bahwa perubahan (menyalahi) syarat yang telah ditentukan, menetapkan akibat hukum rusaknya jual beli tersebut. Pendapat tersebut sependapat dengan apa yang telah dikemukakan dari ulama madzhab Zhahiri. Karena mereka juga berpendapat demikian, yaitu rusaknya jual beli dalam kasus pembeli menyalahi syarat tersebut.

Tentunya, tidaklah harus membuang pendapat yang tidak masyhur ini dalam kasus tersebut, karena hubungan keterkaitan tujuan, menyebutkan sifat yang disyaratkan itu dengan kata-kata sangat kuat, sedangkan ketika hal itu sifatnya mutlak, akad jual beli itu adalah hal yang berhubungan dengan perkara tertentu, sekalipun adat istiadat yang berlaku memberi kepastian bebasnya

jual beli itu dari kecacatan. Inilah perbedaan yang ada pada pendapat yang telah disampaikan oleh Al Hanathi, sehingga tidak harus membuangnya, sekalipun pendapat tersebut merupakan pendapat yang lemah. Karena munculnya akad jual beli yang bersifat spesifik itu juga bersamaan dengan syarat tersebut. *Wallahu a'lam.*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila pembeli tidak pernah mengetahui cacat barang dan dia membelinya, tak lama kemudian dia mengetahui adanya cacat barang tersebut, maka dia berhak *khiyar* antara menahan barang tersebut dan atau mengembalikannya.

Karena pembeli menyerahkan uang pembelian itu, agar dia memperoleh obyek jual beli yang tidak ada cacatnya. Ternyata dia sama sekali tidak memperoleh barang tersebut. Sehingga dia boleh meminta kembali uang pembelian barang tersebut, seperti keterangan yang telah kami sampaikan dalam masalah hewan *musharrat*.

Penjelasan:

Pembeli barang yang cacat, terkadang dia merupakan orang yang mengetahui cacat barang dan terkadang dia tidak mengetahuinya.

Kondisi Pertama: Apabila pembeli merupakan orang yang mengetahui cacat barang, maka tidak ada *khilaf* ulama bahwa pembeli tidak memiliki hak *khiyar*, karena kerelaan dirinya menerima cacat barang tersebut.

Dalam kasus ini tidak terjadi *khilaf* ulama seperti yang telah dikemukakan dalam kasus hewan *musharrat*, *apabila* pembeli seorang yang mengetahui *tashriyah*. Karena yang menjadi landasan hukum pemberlakuan *khiyar* dalam kasus *musharrat* itu menurut orang yang mengatakan berlakunya *khiyar* ini adalah: Sisi *ta'abbud* (beribadah menaati perintah *syara*). Dimana *khiyar tashriyah* merupakan *khiyar* yang berlaku berdasarkan *syara'*, seperti keterangan yang telah dikemukakan.

Tidak demikian dalam kasus pembeli seorang yang mengetahui cacatnya barang. Kondisi tidak berlakunya *khiyar* ini diambil dari makna implisit pernyataan Asy-Syirazi ﷺ, karena dia mensyaratkan *khilaf* tersebut harus tidak mengetahui cacatnya barang. Makna implisitnya adalah ketika mengetahui cacat tersebut, maka tidak berlaku *khiyar* sama sekali.

Ibnu Hazm dalam kitab *Maratibul ijma* berkata: Para ulama sepakat, bahwa bila penjual memberikan penjelasan mengenai cacat barang kepada pembeli dan dia membuat standar cacat barang tersebut, serta memberikan pemahaman kepada pembeli seputar cacat tersebut; bila cacat itu ditemukan dalam tubuh obyek jual beli, lalu pembeli barang tersebut rela menerima cacat barang itu, maka prosesi jual beli itu telah mengikat dirinya. Jika penjual tidak pernah memberikan penjelasan apapun, maka pembeli boleh mengembalikan akibat adanya cacat barang.

Cabang: Jika pembeli mengetahui cacatnya barang tersebut, akan tetapi dia tidak pernah mengetahui bahwa cacat tersebut adalah cacat yang bisa mengurangi harga beli dan menetapkan akibat hukum batalnya akad jual beli. Al Mawardi berkata: Pembeli tidak boleh mengembalikannya. Karena pembeli

mempunyai kesempatan bertanya tentang cacat tersebut ketika dia melihat barang itu. Alasan lain kepemilikan hak mengembalikan itu adalah sebuah hukum, sedangkan tidak mengetahui berbagai peraturan hukum itu tidak menggugurkan hukum itu sendiri.

Al Mawardi berkata: Jika pembeli pernah melihat cacat itu dahulu, dimana dia berkata: Aku kira cacat itu telah hilang. Pernyataan ini tidak memiliki implikasi hukum apapun. Karena hukum asalnya, bahwa cacat itu masih tetap ada.

Jika penjual dan pembeli berselisih pendapat seputar mengetahui cacat barang, maka pernyataan yang diterima adalah pernyataan pembeli, karena hukum asalnya dia tidak mengetahuinya. Penulis *Al Uddah* telah menyampaikan pendapat tersebut.

Kondisi kedua: Apabila pembeli sama sekali tidak mengetahui cacat barang. Ini merupakan makna eksplisit dari masalah yang ada dalam kitab *Al Muhadzdzab* ini, maka *khiyar* tersebut tetap berlaku. Hal ini sesuai dengan argumen yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ. Meng-*qiyas*-kan kondisi tersebut dengan hewan *musharrat*; jika *tashriyah* itu merupakan cacat yang nyata berdasarkan *qiyas*. Titik persamaan kedua masalah tersebut yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi.

Kami telah mengemukakan bahwa menurut pendapat *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i bahwa *tashriyah* itu adalah cacat. Apabila *tashriyah* itu bukan merupakan cacat, maka *khiyar* tersebut termasuk hal yang lebih diutamakan. Karena *khiyar* tersebut jika berlaku sebab unsur *tadlis* (menyamarkan) sesuatu yang bukan merupakan suatu cacat, maka berlakunya *khiyar* sebab *tadlis* (menyamarkan) cacat yang terbukti benar itu lebih utama

untuk diberlakukan. Itulah yang disebutkan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib.

Namun dalam masalah berlakunya *khiyar* sebab *tadlis* cacat yang terbukti benar lebih utama untuk diberlakukan, masih perlu dikaji ulang, karena orang yang mengatakan *tashriyah* itu bukan suatu cacat, meletakkan hal tersebut seperti sebuah syarat dan menyamakan *khiyar* dalam masalah *tashriyah* ini dengan *khiyar* karena mengubah syarat yang ditentukan dalam akad. Jika demikian adanya, maka dapat dikatakan: Tentunya peletakkan *tashriyah* yang termasuk hasil perbuatan penjual itu seperti syarat yang ditentukan dalam akad, hal ini tidak secara otomatis memastikan peletakan *tadlis* cacat yang bukan hasil perbuatan penjual itu seperti syarat. Apabila kita meletakkan *tadlis* cacat itu seperti pengubahan syarat yang telah ditentukan dalam akad. Begitu juga dengan cacat tersebut bila penjual tidak pernah mengetahuinya, maka dia tidak mungkin mengakui cacat itu dalam jual beli tersebut. Meski demikian, *khiyar* tersebut tetap berlaku karena cacat itu.

Karena alasan itulah, metode penulisan yang dijadikan pedoman oleh Asy-Syirazi ﷺ -dimana dia menganggap cukup dengan metode itu- lebih tepat dalam pengambilan kesimpulan hukum berlakunya *khiyar* tersebut, dan terhindar dari pertentangan.

Memang benar, metode penulisan itu lebih tepat dan terhindar dari penentangan. Dimana pengambilan kesimpulan hukum itu hanya berpedoman pada pendapat jumhur ulama yang menyatakan: Bahwa *tashriyah* itu adalah suatu cacat.

Adapun jika berpedoman pada pendapat yang lebih diunggulkan oleh Al Ghazali dalam *Al Wajiz*, bahwa *khiyar* dalam

masalah hewan *musharrat* itu disamakan dengan *khiyar* karena mengubah syarat yang telah ditentukan dalam akad, maka hal itu tidak lebih tepat dan tidak (pula) terhindar dari pertentangan, karena penyebab berlakunya *khiyar* dalam *musharrat* yang menjadi obyek pembanding adalah hal mengubah (menyalahi) syarat yang harus dipenuhi. Dimana penyebab itu tidak ditemukan dalam masalah kami.

Asy-Syirazi ﷺ telah membuat titik temu antara kedua masalah tersebut, yaitu tidak diperolehnya obyek jual beli yang tidak ada cacatnya. Sedangkan bila berpedoman pada pendapat yang menjadi pilihan Al Ghazali, tidak ada kecuali memposisikan *khiyar* tersebut sebagai hal yang di-*qiyas*-kan pada kesiapan memenuhi kewajiban yang menjadi syarat. Al Ghazali melakukan hal yang serupa dalam *Al Wasith*, dengan meletakkan aspek terhindarnya obyek jual beli dari kecacatan yang biasanya terjadi itu seperti pengajuan syarat tertentu.

Kemudian kamu boleh meletakkan kesiapan memenuhi kewajiban yang menjadi syarat itu sebagai masalah pokok, yang keberadaannya sudah dianggap cukup untuk dapat memberlakukan *khiyar*, sebagaimana tuntutan yang dikehendaki pernyataan Al Ghazali dalam *Al Wasith* tersebut.

Kamu boleh juga mengembalikan hal tersebut ke masalah *tashriyah*, sebab adanya *nash* hadits yang menyampaikan tentang *tashriyah* tersebut. Asy-Syirazi ﷺ mengambil kesimpulan hukum berlakunya *khiyar* dalam kondisi tersebut berdasarkan *qiyas*.

Dalam masalah ini, ada sumber hukum berupa hadits dan *ijma*. Hadits tersebut merupakan hadits yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi setelah pasal ini tentang pasal *Al Kharaj bi Adh-Dhaman* (Keuntungan itu disertai resiko yang harus ditanggung).

Karena hadits ini memuat keterangan, "Bahwa seseorang mengadukan lawannya kepada Nabi ﷺ: 'Bahwa dia mengembalikannya kepadanya karena cacatan tersebut.." Kami akan menyampaikannya dalam pasal tersebut, *Insya Allah.*

Adapun dalil *ijma* ulama, tidak ada *khilaf* di antara para ulama dalam hal bolehnya mengembalikan obyek jual beli karena cacat, bila diambil kesimpulan secara garis besar.

Mereka sependapat bahwa bila seseorang membeli suatu barang, sementara penjual tidak pernah menjelaskan kepadanya mengenai cacat yang terkandung di dalamnya, sedangkan pembeli tidak pernah mengajukan syarat terhindar dari cacat tersebut, tidak juga mengajukan syarat menghilangkan cacat tersebut dan penjual tidak menjual kepadanya dengan syarat terbebas dari resiko yang harus ditanggungnya. Lalu pembeli menemukan cacat pada barang tersebut, yang ada ketika masih di bawah kepemilikan penjual, sementara cacat itu dapat diketahui oleh penjual, dimana dia bisa saja mengurangi harga jual barang tersebut, dengan pengurangan yang membuat pembeli tidak menderita kerugian dengan pengurangan harga jual dalam jual beli barang semacam itu pada waktu tersebut, yaitu waktu akad jual beli tersebut, dimana barang yang menjadi obyek jual beli belum rusak dan tidak mengalami pengurangan, nama barang yang menjadi obyek jual beli tidak mengalami perubahan, pasar yang menjadi tempat transaksi jual beli barang itu tidak mengalami perubahan, barang yang menjadi obyek jual beli belum keluar dari kepemilikan pembeli seluruhnya dan juga belum keluar sebagiannya, dimana pembeli juga tidak memperbarui apapun dalam barang yang menjadi obyek jual beli, tidak menyetubuhi dan tidak (pula) hal lainnya, lalu cacat tersebut belum hilang, sementara penjual telah menerima semua uang penjualan barang itu secara tunai, maka

pembeli boleh mengembalikan barang tersebut dan mengambil kembali uang pembelian barang, dimana dia juga boleh menahannya jika dia mau menerima kondisi barang tersebut.

Mereka berbeda pendapat dalam kasus selain seluruh kasus yang telah kami sebutkan, karena alasan yang sama sekali tidak ada cara untuk membenarkannya kecuali berdasarkan ijma yang membolehkannya.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib telah menyampaikan *ijma* ulama seputar penyamaan antara seorang penipu yang mengkhianati janji dan lainnya. Kemungkinan Asy-Syirazi hanya mengambil kesimpulan hukum tersebut berdasarkan dalil *qiyas* dan tidak menyebutkan hadits dan *ijma*, karena hadits tersebut menyimpan keterangan mengenai pengembalian obyek jual beli sebab adanya cacat. Hadits tersebut menyampaikan suatu kondisi, yang sama sekali tidak memiliki indikasi yang menyatakan arti umum, tidak (pula) ijma yang dibatasi dengan beragam batasan yang telah disebutkan itu, atau (dibatasi) dengan mayoritas batasan tersebut.

Sehingga pengambilan kesimpulan hukum berlakunya *khiyar* berdasarkan *qiyas* itu lebih memadai. Secara umum, pengembalian obyek jual beli sebab adanya cacat itu secara garis besar tidak mengandung kesamaran sama sekali.

Asy-Syaikh Abu Hamid berkata: Tak samar lagi bahwa yang dikehendaki adalah kecacatan yang sudah ada ketika akad jual beli berlangsung. Adapun jika pembeli menemukan cacat itu dan hilang sebelum serah terima barang, maka tidak ada *khilaf* bahwa cacat tersebut tidak memiliki hukum apapun. Demikian juga jika cacat tersebut hilang sebelum jual beli berlangsung dan sebelum serah terima barang.

Wali seorang anak, apabila dia membeli untuk anak tersebut suatu barang, ternyata cacat nampak pada barang tersebut, jika pembelian itu dengan uang tunai, maka pembelian itu hukumnya batal, sedangkan jika pembelian itu dilakukan secara kredit, maka pembelian tersebut dapat diteruskan bagi wali tersebut.

Sementara jika wali anak tersebut membeli suatu barang yang terhindar dari cacat, tiba-tiba terjadi cacat pada barang tersebut sebelum serah terima barang; jika dia memandang lebih bermanfaat dalam menahannya, maka dia boleh menahannya, atau lebih bermanfaat dalam mengembalikannya, maka dia pun boleh mengembalikannya.

Jika wali anak tersebut tidak juga mengembalikannya; jika dia membeli barang tersebut secara kredit, maka pembelian itu beralih pada dirinya, dan tentunya dia harus membayar uang pembelian barang itu dari harta pribadinya. Apabila barang itu dibeli dengan uang yang bukan harta anak tersebut, maka akad jual beli tersebut batal. Penulis *At-Tatimmah* telah menyampaikan pendapat itu. *Wallahu a'lam.*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila seseorang membeli suatu barang, dalam kondisi tidak mengandung cacat sama sekali, kemudian tiba-tiba terjadi cacat pada barang tersebut di bawah kepemilikan pembeli, untuk mengetahui jawaban yang sebenarnya, kamu perlu memperhatikan; jika cacat itu terjadi sebelum serah terima barang, maka pembeli boleh mengembalikannya.

Karena obyek jual beli tersebut adalah resiko yang harus ditanggung penjual. Sehingga pembeli boleh mengembalikannya sebab cacat yang terjadi di dalamnya, seperti cacatnya barang sebelum akad jual beli berlangsung.

Apabila cacat itu terjadi setelah serah terima barang dilakukan, maka untuk mengetahui jawaban yang sebenarnya kamu perlu memperhatikan; jika cacat itu sama sekali tidak disandarkan pada faktor yang sudah ada sebelum serah terima barang dilakukan, maka dia tidak berhak mengembalikannya.

Karena, obyek jual beli itu telah termasuk ke dalam resiko yang harus ditanggungnya, sehingga obyek jual beli tersebut tidak boleh dikembalikan karena adanya cacat yang baru terjadi.

Apabila cacat itu disandarkan pada faktor yang sudah ada sebelum serah terima barang dilakukan, misalnya obyek jual beli itu berupa budak laki-laki, lalu dia mencuri, atau memotong sebuah tangan sebelum dilakukan serah terima budak tersebut, lantas sebuah tangannya dipotong setelah dilakukan serah terima budak tersebut, dalam jawaban masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i *(wajhaani)*.

Pendapat pertama: Budak tersebut boleh dikembalikan. Ini pendapat Abu Ishaq. Karena tangan budak itu dipotong lantaran sebab yang sudah ada sebelum dilakukan serah terima budak tersebut, sehingga budak tersebut sama seperti masalah; jika

budak itu dipotong tangannya sebelum dilakukan serah terima.

Pendapat kedua: Budak tersebut tidak boleh dikembalikan. Ini pendapat Abu Ali Ibnu Abi Hurairah. Karena pemotongan tangan itu ditemukan di bawah kepemilikan pembeli, sehingga budak itu tidak boleh dikembalikan, sama seperti masalah jika cacat itu tidak disandarkan pada faktor yang sudah ada sebelum dilakukannya serah terima.

Penjelasan:

Pembahasan yang telah dikemukakan berkisar tentang pemberlakuan *khiyar* dalam masalah cacat yang sudah ada ketika jual beli berlangsung. Sedangkan pembahasan sekarang ini berkisar seputar cacat yang baru terjadi setelah jual beli berlangsung. Asy-Syirazi ﷺ membagi pembahasan ini menjadi tiga bagian:

Bagian pertama: Cacat yang baru terjadi sebelum dilakukannya serah terima barang. Hukumnya sama seperti cacat yang menyertai akad jual beli. Karena obyek jual beli itu sebelum dilakukannya serah terima secara garis besar adalah resiko yang harus ditanggung oleh penjual.

Demikian pula bagian yang tidak terpisahkan dari obyek jual beli, resiko menanggung bagian obyek jual beli yang tidak dapat ditukar dengan porsi dari harga beli tersebut, tidak dapat memastikan akad jual beli itu batal demi hukum yang ada, sehingga resiko menanggung bagian obyek jual beli itu menetapkan implikasi hukum berlakunya *khiyar*.

Asy-Syirazi menganggap cukup dengan keterangan tambahan ini, sebab dia meletakkan cacat yang sudah ada sebelum dilakukannya serah terima barang, sama seperti cacat yang sudah ada sebelum akad jual beli berlangsung. Karena kedua cacat tersebut memiliki kesamaan dalam segi status obyek jual beli dalam kedua cacat tersebut yang merupakan resiko yang harus ditanggung oleh penjual. Artinya, jika obyek jual beli itu rusak, maka dia kehilangan untung hasil penjualan obyek jual beli tersebut.

Ulama madzhab kami sepakat mengenai hukum ini. Alasan lainnya, cacat yang baru terjadi sebelum dilakukannya serah terima barang, sama seperti cacat yang menyertai akad jual beli. Kesepakatan mereka itu dibangun berdasarkan masalah yang telah disepakati dalam madzhab Asy-Syafi'i, yaitu bahwa jual beli sebelum dilakukannya serah terima tetap termasuk resiko yang harus ditanggung penjual. Jika obyek jual beli itu rusak sebelum dilakukannya serah terima, maka jual beli itu menjadi batal.

Asy-Syafi'i telah me-*nash* hal tersebut dalam berbagai pembahasan. Dia mengeluarkan kesimpulan hukum tersebut dari batalnya akad jual beli mata uang akibat perpisahan sebelum dilakukannya serah terima. Sebagaimana catatan yang telah dikemukakan dalam bab Riba.

Asy-Syirazi telah menyebutkannya pada bagian akhir bab seputar perselisihan antara penjual dan pembeli dan rusaknya obyek jual beli. *Insya Allah*, kami akan menjelaskannya dalam bab tersebut.

Adapun bila berpedoman pada madzhab ulama yang mengatakan: Bahwa obyek di bawah kepemilikan penjual adalah amanah, sebagaimana pendapat madzhab Malik, tidak berlaku

khiyar bagi pembeli. Di antara ulama yang secara tegas menyatakan pendapat ini adalah Al Mutawalli.

Bentuk masalah yang telah disepakati di sini adalah jika timbulnya cacat itu akibat bencana alam yang datang dari langit. Sedangkan bila cacat itu hasil perbuatan pihak pembeli, penjual atau pihak lain yang tidak memiliki hubungan dengan akad jual beli, maka Asy-Syirazi telah menyebutkan seluruh macam pembahasan cacat dalam bab *Ikhtilaf Al Mutabayi'ani* (perselisihan antara penjual dan pembeli) ketika mengelompokkan kerusakan obyek jual beli itu menjadi beberapa bagian yang telah disebutkan.

Pembahasan mengenai hal tersebut, *Insya Allah*, akan disampaikan secara komprehenshif dalam bab tersebut, berkat pertolongan dan kemudahan dari Allah. Kesimpulan singkat pembahasan dalam bab tersebut seperti pembahasan yang berhubungan dengan pokok bahasan ini. Yaitu, tatkala cacat tersebut terjadi akibat bencana yang turun dari langit atau hasil perbuatan penjual atau (hasil perbuatan pihak lain yang tidak ada kaitannya dengan jual beli tersebut), maka sepakat bahwa pembeli memiliki hak *khiyar*. Namun memang menghasilkan hukum yang bermacam-macam sesuai dengan perincian yang akan disebutkan dalam bab tersebut.

Termasuk di antaranya adalah masalah apabila pihak yang memotong tangan budak tersebut adalah anak laki-laki pembeli, kemudian pembeli meninggal dunia, lalu anak laki-laki itu memperoleh harta warisannya. Penulis *Al Bahr* telah menyebutkannya dalam bab tersebut (perselisihan antara penjual dan pembeli). Dalam bab tersebut pula, aku akan menyebutkannya *Insya Allah*.

Tatkala cacat itu hasil perbuatan pihak pembeli, maka dia tidak mempunyai hak *khiyar*, menurut pendapat *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i, serta pendapat *masyhur* dari madzhab Asy-Syafi'i.

Adapun sebagian ulama yang berpendapat bahwa obyek jual beli sebelum diterima, termasuk resiko yang harus ditanggung pembeli, sebagaimana pendapat yang disampaikan oleh Abu Tsaur secara mutlak dan Malik manyatakan hal serupa dalam obyek jual beli yang dijual secara borongan, maka *qiyas* pendapat tersebut menyatakan bahwa cacat yang terjadi sebelum diterimanya barang, tidak memiliki hukum apapun. Sedangkan madzhab Abu Hanifah ﵀ menyebutkan pembahasan ini, dalam hal rusaknya obyek jual beli sebelum diterima pembeli sama seperti madzhab kami.

Perlu diketahui: Bahwa ketentuan hukum ini, yaitu status cacat yang terjadi sebelum barang diterima pembeli, sama seperti cacat yang menyertai akad jual beli, ini merupakan pendapat *masyhur*, yang hampir tidak diketahui, bahkan tidak diketahui terjadinya *khilaf* dalam masalah tersebut di kalangan ulama madzhab kami, padahal dibalik itu, ada dua perkara yang *gharib* (tidak masyhur):

Perkara pertama: Asy-Syafi'i ﵀ berkata dalam *Al Umm* dalam kitab "*Ar-Rahn Al Kabir*" dalam bab "*Jinayah* (tindakan kriminal) yang dilakukan seorang budak yang digadaikan (atas dasar jaminan utang) kepada dua orang yang tidak memiliki kaitan dengan akad gadai."

Jika budak yang digadaikan itu dijual, sementara penjual dan pembeli belum berpisah, dimana budak tersebut telah melakukan tindakan kriminal (*jinayah*), maka pembeli boleh

mengembalikannya. Karena tindakan kriminal ini adalah cacat yang baru terjadi pada diri budak tersebut, dimana pembeli boleh mengembalikannya tanpa disertai cacat apapun.

Jika budak tersebut telah melakukan tindakan kriminal (*jinayah*; perkara yang berhubungan dengan perusakan anggota badan atau jiwa orang lain), tak lama kemudian budak tersebut dijual, lalu pembeli mengetahui tindakan kriminal yang dilakukannya sebelum atau setelah berpisah, maka pembeli boleh mengembalikannya, karena tindakan kriminal ini adalah cacat, yang telah disembunyikan oleh penjual.

Jika budak tersebut dijual dan kedua pihak yang mengadakan akad jual beli telah berpisah, atau salah seorang dari kedua pihak itu memberitahukan kepada mitranya setelah jual beli itu berlangsung, lalu dia memilih meneruskan jual beli tersebut, kemudian budak tersebut melakukan tindakan kriminal, maka budak itu menjadi bagian milik pembeli, dimana dia tidak pernah menolak jual beli tersebut, karena cacat ini (tindakan kriminal) hal yang baru terjadi di bawah kepemilikan pembeli setelah sempurnanya akad jual beli tersebut, dengan disertai kondisi apapun yang terjadi pada dirinya.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Pernyataan Asy-Syafi'i ini bila tidak diletakkan pada cacat yang ada setelah dilakukannya serah terima barang, membuat pernyataan ini menjadi mutlak bahwa tidak ada perbedaan dalam hukum tersebut antara cacat yang ada setelah dan sebelum dilakukannya serah terima barang. Argumen yang digunakan untuk mendukung hukum tersebut menunjukkan demikian.

Karena, dalam kedua kondisi tersebut, kepemilikan pembeli atas budak tersebut telah sempurna, sekalipun belum memiliki kekuatan hukum tetap kecuali menerima barang tersebut.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Penafsiran ini jika benar, memberi kepastian bahwa *jinayah* budak tersebut baik secara sengaja atau karena salah di bawah kepemilikan penjual setelah sempurnanya pemilikan budak tersebut, tidak menetapkan akibat hukum berlakunya *khiyar* bagi pembeli, sekalipun dia boleh menetapkan (*khiyar*) bagi dirinya. Namun, ulama madzhab kami tidak sependapat dengan hukum tersebut.

Perkara kedua: Dalam *Mukhtashar Al Buwaithi*, Abu Ya'qub berkata: Apabila seseorang membeli dari orang lain seorang budak laki-laki atau sehelai kain dan dia belum pernah menerimanya, lalu penjual atau pihak lain selain penjual melakukan *jinayah* terhadap budak tersebut dengan menyobek atau lainnya, atau jinayah selain penghilangan nyawa atau yang berkaitan dengan (penghilangan) nyawa, maka pembeli diperkenankan memilih; jika dia menghendaki, maka dia boleh mengambil kain tersebut dan menuntut pihak yang melakukan *jinayah* sesuai dengan tingkat kesalahannya dan jika dia menghendaki, maka dia boleh mengabaikannya.

Apabila kerusakan obyek jual beli itu akibat bencana yang datang dari langit, maka pembeli diperkenankan memilih untuk mengambilnya atau mengabaikannya. Dimana dia tidak berhak menuntut kekurangan obyek jual beli itu bila kekurangan itu akibat bencana yang datang dari langit, seperti masalah jika budak tersebut meninggal dunia.

Apabila kekurangan obyek jual beli itu akibat buruknya perawatan di bawah kepemilikannya, atau faktor serupa lainnya,

maka pembeli diperkenankan memilih. Menurut sebuah pendapat dari ulama madzhab kami: Jika penjual adalah orang yang melakukan *jinayah* terhadap budak tersebut dalam hal penghilangan nyawa, maka jual beli tersebut menjadi batal. Inilah komentar Abu Ya'qub.

Ketiga pendapat yang telah diriwayatkan oleh Al Buwaithi, yang pertama dan yang ketiga adalah dua pendapat yang pendapat yang *masyhur* dalam madzhab Asy-Syafi'i.

Sedang pendapat yang tidak *masyhur* adalah pendapat kedua. Yaitu pembeli boleh mengambilnya dan porsi dari harga belinya gugur dari pembeli. Sementara pernyataannnya yang telah disebutkan itu, memberi kepastian bahwa hukum tersebut hanya berlaku dalam masalah *jinayah* yang pembagian harganya dapat diberlakukan pada *jinayah* tersebut seperti tangan dan anggota badan sejenis lainnya, bukan seperti buruknya perawatan dan perkara serupa lainnya.

Akan tetapi sepengetahuanku, tak ada seorangpun dari ulama madzhab kami yang menyebutkan pendapat ini, karena dalam pernyataan Al Buwaithi, pendapat tersebut tidak dinisbatkan kepada Asy-Syafi'i ﷺ. Pernyataan yang telah disebutkan itu tidak mewakili pernyataan yang diceritakan dari Asy-Syafi'i ﷺ.

Namun ketiga pendapat tersebut bagian dari pendapat yang telah disampaikan oleh Al Buwaithi. Seluruh masalah tersebut, sama seperti yang ditegaskannya pada awal pernyataannya, dimana dia menisbatkannya kepada Abu Ya'qub, kemungkinan dia meriwayatkannya dari sebagian ulama selain Asy-Syafi'i ﷺ.

Cabang: Apabila cacat itu ditemukan sebelum barang diserahkan oleh penjual, akan tetapi karena faktor yang terdahulu yang sudah ada sebelumnya, dimana pembeli rela menerimanya. Seperti kasus: jika seseorang membeli seorang budak yang harus menerima hukuman potong tangan, dalam kondisi mengetahui hukuman tersebut, lalu tangannya dipotong sebelum budak itu diserahkan, atau (membeli budak perempuan) yang masih perawan yang berstatus istri seseorang, lalu suaminya menghilangkan keperawanannya sebelum budak perempuan itu diserahkan kepada pembeli, apakah *jinayah* itu seperti cacat yang baru terjadi, sehingga pembeli boleh mengembalikannya karena *jinayah* tersebut.

Hal ini juga sama seperti kasus; Jika seseorang membeli seorang budak yang murtad, lalu dia dihukum mati sebelum budak tersebut diserahkan, apakah akad jual beli itu menjadi rusak atau tidak. Sebab kerelaan pembeli menerima faktor cacat yang terdahulu adalah kerelaan pembeli menerima cacat tersebut, padahal *khiyar* itu tidak berlaku bersamaan dengan kerelaan menerima cacat tersebut. Berbeda dengan pembatalan akad secara sepihak akibat rusaknya obyek jual beli. Aku (As-Subki) tidak mengetahui pengutipan secara khusus mengenai masalah tersebut. Namun yang lebih mendekati kebenaran adalah memastikan bahwa penemuan cacat sebelum barang diserahkan (penghilangan keperawanan) itu tidak menetapkan akibat hukum bolehnya mengembalikan obyek jual beli tersebut, karena kerelaannya menerima faktor yang mengakibatkan timbulnya cacat tersebut.

Akan tetapi Al Qadhi Husain ﷺ menyatakannya secara mutlak, bahwa penghilangan keperawanan di bawah kepemilikan penjual menetapkan berlakunya *khiyar*. Seperti halnya pernyataan yang mutlak ini, tidak ada pengutipan secara jelas dari pernyataan

Asy-Syafi'i yang khusus menjelaskan soal budak perempuan yang berstatus istri dan hal persetubuhan suami tersebut dengan budak perempuan yang berstatus istri itu.

Bagian kedua: Apabila cacat itu timbul setelah barang diserahkan, dimana cacat itu tidak disandarkan pada faktor yang ada sebelum barang diserahkan, maka cacat itu tidak dapat menetapkan akibat hukum bolehnya mengembalikan obyek jual beli.

Hukum ini berlaku bila cacat itu timbul setelah barang diserahkan dan (setelah) berpisah. Adapun jika pembeli menerimanya di tempat transaksi dan cacat barang itu timbul sebelum berpisah dan mengambil keputusan memilih. Maka jawaban mengenai masalah tersebut disusun berdasarkan kasus rusaknya obyek jual beli di bawah kepemilikan pembeli selama berlangsungnya masa *khiyar*. Di dalam masalah ini ada beberapa riwayat pendapat.

Riwayat pendapat pertama: Riwayat pendapat yang telah disampaikan oleh Al Ghazali, dimana Al Imam Haramain memilih pendapat ini, begitu juga keterangan yang disampaikan oleh Ar-Rafi'i memberi kepastian unggulnya pendapat ini.

Sedangkan bila kita mengatakan kepemilikan obyek jual beli tetap ada pada penjual, maka akad jual beli menjadi batal. Jika tidak demikian, maka ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i *(wajhaani)*.

Pendapat pertama, pendapat yang paling *shahih* dari kedua pendapat tersebut adalah bahwa akad jual beli tidak batal. Apabila akad telah berlangsung sempurna, maka uang pembelian wajib diserahkan. Karena penyerahan barang itu telah terjadi, hanya saja memang penyerahan obyek jual beli itu masih ditangguhkan.

Seperti kasus; jika seseorang membeli barang dengan cara ditakar, lalu dia menerimanya secara borongan, atau dia meng-*gashab* obyek jual beli dari tangan penjual dan obyek jual beli itu rusak di bawah kekuasaannya. Penulis *At-Tatimmah* telah menyampaikan argumen ini.

Pendapat kedua, akad jual beli itu rusak (batal). Karena akad tersebut belum memiliki kekuatan hukum tetap, seperti kerusakan obyek jual beli setelah *khiyar* dan sebelum diserahkan.

Riwayat pendapat kedua: Memastikan tidak rusaknya akad jual beli. Juga memastikan bahwa bila (pilihan melanjutkan akad jual beli itu telah terjadi), maka uang pembelian barang itu harus diserahkan oleh pembeli, sekalipun kami mengatakan kepemilikan obyek jual beli itu tetap ada pada penjual. Madzhab ini dinisbatkan kepada Asy-Syaikh Abu Hamid.

Riwayat pendapat ketiga: Hanya saja bila kami mengatakan: Kepemilikan obyek jual beli itu tetap ada pada penjual dan pilihan melanjutkan akad jual beli oleh penjual telah terjadi, maka pembeli harus menanggung resiko kerusakan obyek jual beli itu sesuai dengan nilai kerusakan barang tersebut.

Madzhab ini telah diriwayatkan oleh Al Imam Haramain dari kelompok ulama Irak dan sebagian pengikut Al Qaffal. Ini merupakan pendapat yang sesuai dengan tuntutan yang dikehendaki oleh pernyataan Asy-Syirazi, dimana dia telah menyebutkan masalah tersebut pada awal *Kitabul Buyuu'*. Karena itu Al Imrani menisbatkan masalah tersebut kepadanya.

Riwayat pendapat keempat: Madzhab Al Mawardi, jika kerusakan obyek jual beli itu terjadi pada masa *khiyar majlis*, maka akad jual beli itu menjadi rusak (batal), bila berpedoman pada seluruh pendapat di atas. Sedangkan jika kerusakan obyek jual beli

itu terjadi selama masa *khiyar* syarat, maka bila *khiyar* itu berlaku bagi mereka berdua atau hanya bagi penjual seorang, maka akad jual beli juga demikian (menjadi batal).

Bila *khiyar* itu hanya berlaku bagi pembeli seorang, maka jika kami mengatakan, pembeli memiliki obyek jual beli itu dengan habisnya *khiyar* syarat, atau obyek jual beli itu belum memiliki kepastian hukum, maka pembeli wajib menanggung kerusakan obyek jual beli sesuai dengan nilai kerusakan barang tersebut.

Apabila kami mengatakan pembeli secara otomatis memiliki obyek jual beli tersebut dengan adanya akad jual beli, maka disini ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i:

Pendapat pertama, kesimpulan dari *nash* Asy-Syafi'i dalam *kitab Al Buyuu'*, bahwa pembeli merupakan orang yang menanggung kerusakan itu sesuai dengan nilai kerusakan tersebut bukan sesuai harga pembelian barang.

Pendapat kedua, Asy-Syafi'i telah menerangkan indikasi tersebut dalam bab *Ash-Shadaq* (Maskawin), bahwa pembeli merupakan orang yang harus menanggung kerusakan itu sesuai dengan harga pembelian yang ditegaskan dalam akad.

Riwayat pendapat kelima: Madzhab yang telah ditandaskan oleh pernyataan Abu Ath-Thayyib, bahwa bila *khiyar* itu berlaku bagi mereka berdua, atau hanya bagi penjual seorang, maka hanya ada satu pendapat, yaitu akad jual beli itu batal.

Sedangkan bila *khiyar* itu hanya berlaku bagi pembeli seorang, maka jika kami mengatakan: Kepemilikan obyek jual beli itu ada pada pembeli, maka ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Jika tidak demikian, maka akad jual beli tidak menjadi batal.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Pendapat yang telah di-*nash* oleh Asy-Syafi'i dalam sejumlah kitabnya, bahwa jual beli tersebut menjadi batal, dimana pembeli wajib menanggung nilai kerusakan obyek jual beli tersebut.

Al Qadhi Abu Hamid berkata: Asy-Syafi'i berkata dalam *Kitab Ash-Shadaq*: Pembeli harus mengganti kerusakan obyek jual beli sesuai harga pembelian barang. Ulama madzhab kami berbeda pendapat. Di antara mereka ada yang berpendapat: Pembeli wajib mengganti kerusakan obyek jual beli itu sesuai dengan nilai kerusakan obyek jual beli tersebut (*qimah*), sedang orang yang berpendapat harus mengganti sesuai harga pembelian barang tersebut (*tsaman*), tidak ada bukti yang membenarkannya.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Ada kemungkinan maksud yang dikehendaki dengan "*qimah*" itu adalah *tsaman*. Karena Asy-Syafi'i kerap mengungkapkan "*qimah*" dengan istilah *tsaman* dalam sejumlah pokok bahasan.

Sebagian mereka ada yang mengatakan seperti keterangan yang telah dikemukakan. Ibnu Ar-Rif'ah menyatakan bahwa mayoritas *nash* Asy-Syafi'i menyatakan akad jual beli tersebut menjadi batal. Dia menyebutkan sejumlah *nash* yang menegaskan hal tersebut dari bagian delapan dan sembilan dari bab gugatan mengenai obyek jual beli, dan dari bab gugatan seorang anak mengenai obyek jual beli.

Aku telah melihat dalam bagian ke lima belas juga disebutkan, bahwa bila seseorang menjual budak dengan disertai *khiyar* selama tiga hari atau kurang, dimana dia telah menyerahkannya, lalu budak tersebut meninggal dunia di bawah kepemilikan pembeli, maka pembeli adalah seorang yang harus menanggung kerugian sesuai standar harga budak tersebut.

Sekalipun kami menolak menetapkan kewajiban menanggung resiko tersebut dengan harga pembelian barang tersebut, karena jual beli belum berlangsung dengan sempurna.

Asy-Syafi'i berkata: Baik dalam soal menanggung kerugian sesuai dengan standar harga budak itu, *khiyar* tersebut berlaku bagi penjual seorang, atau berlaku bagi pembeli seorang, karena jual beli tersebut belum berlangsung dengan sempurna, hingga budak yang menjadi obyek jual beli tersebut meninggal dunia.

Telah diriwayatkan dari *nash* Asy-Syafi'i dalam masalah *Ash-Shadaq* (Maskawin), "Bahwa obyek jual beli bila rusak di tangan pembeli selama berlangsungnya masa *khiyar*, maka pembeli wajib menyerahkan uang pembelian barang tersebut (*tsaman*)."

Oleh sebab itu, Al Mutawalli berkata dalam masalah tersebut ada dua jawaban yang berbeda dari Asy-Syafi'i. Al Mutawalli dalam menyampaikan kesimpulan itu mengikuti jejak Al Qadhi Husain. *Nash* Asy-Syafi'i yang telah dikemukakan itu, menunjukkan bahwa batalnya akad jual beli dalam ketiga kondisi yang telah disebutkan, itu terjadi bila *khiyar* itu berlaku bagi pembeli seorang atau penjual seorang, atau berlaku bagi mereka berdua.

Inilah lima riwayat pendapat dalam masalah tersebut. Riwayat pertama lebih sesuai dengan kaidah hukum fikih. Akan tetapi mengunggulkan pendapat tidak batalnya akad jual beli dari kedua pendapat. Riwayat pendapat pertama ini masih perlu dikaji ulang.

Nash-nash yang ada pada Asy-Syafi'i tersebut, sepengetahuanku sama sekali tidak mengandung keterangan yang secara tegas dan konkret menyatakan bahwa akad jual beli

tersebut menjadi batal dan tidak pula menyatakan, bahwa hal tersebut tidak batal.

Bahkan mayoritas *nash* Asy-Syafi'i yang dijadikan pegangan oleh Ibnu Ar-Rif'ah, dan *nash* Asy-Syafi'i yang aku lihat dalam *Al Umm* menyimpan keterangan penetapan menanggung nilai tukar barang tersebut (*qimah*). Sedangkan *nash* yang kontradiktif dengan *nash* tersebut menyimpan keterangan penetapan menanggung harga beli barang tersebut (*tsaman*).

Mayoritas *nash* Asy-Syafi'i tersebut menegaskan salah satu dari kedua perkara; baik itu merupakan jawaban yang menyatakan batalnya akad jual beli tersebut, yang juga salah satu dari kedua pendapat ulama madzhab kami dari riwayat pendapat yang pertama. Sebagaimana pendapat yang telah dinyatakan oleh Ibnu Ar-Rif'ah. Atau ini merupakan riwayat pendapat yang telah diriwayatkan oleh Al Imam Haramain dari kelompok ulama Irak.

Menurutku (As-Subki): Bahwa tuntutan yang dikehendaki oleh pernyataan Asy-Syirazi dalam permulaan bab jual beli tersebut, dimana berpedoman dengan pendapat Asy-Syafi'i yang menyatakan batalnya akad jual beli karena cacat, sebagaimana telah dinyatakan oleh Ibnu Ar-Rif'ah, namun itu bukanlah satu-satunya pendapat yang dijadikan pedoman.

Hal mengunggulkan pendapat yang menyatakan tidak batalnya akad jual beli dan uang pembelian barang harus tetap diserahkan sesuai dengan *nash* Asy-Syafi'i yang memberi kepastian hukum wajibnya menanggung uang pembelian, namun hal ini juga konktradiktif dengan mayoritas *nash* Asy-Syafi'i yang lainnya.

Tetapi bila pernyataan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib terbukti benar, dimana Asy-Syafi'i ﷺ kerap mengucapkan istilah harga beli

barang (*tsaman*) untuk menunjukkan arti standar harga barang (*qimah*), dan *nash-nash* Asy-Syafi'i yang dimuat dalam sejumlah kitab, yang telah dikutipnya, maka pendapat Asy-Syafi'i yang menyatakan batalnya akad jual beli tersebut lebih diunggulkan.

Apalagi didukung oleh argumen yang telah diterangkan oleh pernyataan Al Qadhi Abu Hamid, bahwa penyebutan istilah harga beli barang (*tsaman*) tidak pernah ada. Bila pembeli mengetahui cacat yang baru nampak setelah obyek jual beli diserahkan dan sebelum akad jual beli memiliki kekuatan hukum tetap, maka tentunya jawabannya tersusun berdasarkan perbedaan pendapat ini.

Jika kita mengatakan akad jual beli tersebut batal, adakalanya disusun berdasarkan argumen bahwa kepemilikan obyek jual beli itu tetap ada pada penjual, atau kepemilikan obyek jual beli itu bersifat mutlak, bila berpedoman pada salah satu dari kedua pendapat ulama madzhab kami dari riwayat pendapat yang pertama, yang juga merupakan kesimpulan dari mayoritas *nash* Asy-Syafi'i.

Atau bila berpedoman pada madzhab Al Mawardi dan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, sesuai perincian dan landasannya yang terkandung dalam riwayat tersebut. Maka terjadinya cacat tersebut jika demikian, sama seperti terjadinya cacat sebelum obyek jual beli diserahkan.

Oleh karena itu, Al Mawardi secara tegas menyatakan ketika membahas masalah turunnya sejumlah bencana alam, dia berkata mengutip jawaban dari Ibnu Abi Hurairah: Bahwa barang yang telah diserahkan selama berlangsungnya masa *khiyar* tiga hari, berhak dikembalikan karena beragam cacat yang timbul selama berlangsungnya masa *khiyar* tersebut.

Apabila penyerahan (obyek jual beli) itu telah berjalan sempurna, tentunya harus mengatakan akad jual beli itu tidak batal. Adakalanya bila berpedoman pada pendapat yang paling *shahih* menurut Ar-Rafi'i, dari kedua pendapat yang berbeda dalam riwayat pendapat yang pertama dan bila berpedoman pada madzhab Asy-Syaikh Abu Hamid atau madzhab Asy-Syirazi ﷺ.

Atau dalam sebagian kondisi jual beli, bila berpedoman pada dua madzhab Al Mawardi dan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib sesuai dengan perincian yang telah disebutkan. Atau bila berpedoman pada tuntutan yang dikehendaki *nash* Asy-Syafi'i yang menceritakan sebagian kondisi tersebut, maka jika demikian, terjadinya cacat tersebut pada waktu itu tidak memiliki akibat hukum dalam menetapkan berlakunya *khiyar*.

Tidak ada masalah *-Wallahua'lam-* Asy-Syirazi ﷺ menyatakan secara mutlak bahwa terjadinya cacat tersebut setelah obyek jual beli diserahkan, bila tidak disandarkan pada sebab yang sudah ada sebelum obyek jual beli diserahkan, hal itu tidak menetapkan hukum bolehnya mengembalikan obyek jual beli.

Karena menurut pendapat hasil ijtihadnya, bahwa penyerahan obyek jual beli itu adalah faktor yang memindahkan resiko yang harus ditanggung, sekalipun penyerahan itu terjadi selama berlangsungnya masa *khiyar* tersebut, sebagaimana keterangan yang telah dikemukakan. Pendapat Asy-Syirazi itu tetap sesuai dengan pendapat ulama yang paling *shahih* menurut Ar-Rafi'i. Keterangan sejumlah *nash* Asy-Syafi'i mengenai hal tersebut telah dikemukakan.

Cabang: Tidak ada perbedaan antara kekuasaan pembeli dan kekuasaan penggantinya, sekalipun kekuasaan penggantinya

itu adalah kekuasaan penjual, seperti kasus; jika pembeli telah menerima obyek jual beli dan dia menitipkannya kepada penjual setelah obyek jual beli diterima.

Asy-Syafi'i ﷺ dan ulama madzhab kami telah me-*nash*. Jika penjual menitipkan obyek jual beli di pihak pembeli dan kita mengatakan: Hak menahan obyek jual beli melalui mekanisme penitipan tidak hilang, lalu obyek jual beli tersebut rusak, sebagaimana jika obyek jual beli itu rusak di bawah kekuasaan penjual, ini jika berpedoman pada tuntutan yang dikehendaki *nash* Asy-Syafi'i tersebut.

Sedang jawaban dari Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, bahwa dia telah menyatakannya secara tegas dan jelas dalam bagian akhir kitab *Asy-Syuf'ah*. Penjelasan Asy-Syirazi ﷺ tidak menyinggung unsur penitipan itu dalam kedua penggalan akhir kasus tersebut, karena dia menjadikan penyerahan obyek jual beli (*Qabdh*) sebagai bahan pertimbangan. Dimana penyerahan obyek jual beli itu telah terjadi dalam kasus yang pertama, serta tidak terjadi dalam Kasus kedua.

Cabang: Pernyataan yang telah dikemukakan, yaitu bahwa cacat yang baru terjadi setelah obyek jual beli diserahkan, yang tidak disandarkan pada sebab yang sudah ada sebelum obyek jual beli diserahkan dan pembeli tidak boleh mengembalikannya, ini merupakan madzhab kami dan madzhab Jumhur ulama.

Malik juga berpendapat demikian kecuali dalam masalah budak, karena dia berkata: Apabila suatu hal menimpa budak dalam tempo tiga hari setelah jual beli berlangsung, seperti melarikan diri, cacat, kematian dan lain sebagainya, maka itu termasuk resiko yang harus ditanggung penjual.

Jadi, bila tempo tiga hari masa jaminan itu telah habis, maka penjual bebas dari resiko yang harus ditanggungnya kecuali, karena gila, penyakit *Judzam* (jenis penyakit yang menyerang anggota tubuh dan merusaknya secara perlahan-lahan; lepra), dan *Barash* (bintik-bintik putih pada tubuh karena penyakit). Ketiga penyakit ini, bila salah satu di antaranya menimpa obyek jual beli sebelum habisnya masa jaminan selama satu tahun terhitung sejak jual beli tersebut berlangsung, maka pembeli boleh mengambilnya karena penyakit tersebut.

Malik berkata: Ketentuan hukum tersebut tidak ditetapkan kecuali di suatu negeri yang mana adat penduduknya memberlakukan aturan mengenai jaminan ketiga penyakit tersebut dalam tempo satu tahun.

Adapun negeri yang mana adat penduduknya tidak memberlakukan aturan jaminan atas ketiga penyakit tersebut dalam tempo satu tahun, maka kami tidak menetapkkan aturan hukum tersebut atas mereka.

Malik berkata: Apabila seseorang menjual suatu barang dengan syarat bebas dari resiko yang harus ditanggungnya, maka aturan pemberian jaminan tersebut gugur dari dirinya. Demikian juga aturan pemberian jaminan itu gugur dalam kasus; jika sultan menjual (suatu barang) untuk (melunasi utang) orang yang berutang, atau menjual harta anak yatim, maka tidak ada jaminan di dalamnya, kecuali dia mengetahui suatu cacat, lalu dia menyamarkannya.

Qatadah berkata: Apabila pembeli melihat cacat dalam tempo tiga malam, maka dia boleh mengembalikannya tanpa disertai saksi yang menguatkannya, sedang bila dia melihat cacat

setelah tiga hari, maka dia tidak bisa mengembalikannya kecuali disertai saksi yang menguatkannya.

Para ulama madzhab Malik berargumentasi dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud, dari hadits Al Hasan Al Bashri, dari Uqbah bin Amir Al Juhani, Bahwa Rasulullah ﷺ bersabda: عُهْدَةُ الرَّقِيقِ ثَلَاثُ لَيَالٍ "*Garansi (pembelian) budak adalah tiga malam.*" Dalam riwayat yang lain, "*Empat malam.*" Ahmad telah meriwayatkannya dalam *Musnad* miliknya. Dalam riwayat, "Empat malam," Qatadah berkomentar: Sedang Penduduk Madinah mengatakan tiga malam.

Sa'id berkata: Aku bertanya kepada Ubadah: Bagaimana maksud hadits ini? Dia menjawab: Apabila pembeli menemukan cacat dalam barang tersebut, maka dia boleh mengembalikannya selama masih dalam tempo tiga hari dan tidak perlu meminta keterangan saksi. Sedangkan bila penemuan cacat itu telah melewati tiga hari, maka seharusnya dia tidak mengembalikannya kecuali disertai keterangan saksi bahwa dia benar-benar telah membelinya, dan cacat itu ditemukan dalam barang tersebut. Jika tidak demikian, maka (pembeli meminta) penjual bersumpah bahwa dia tidak pernah menjual kepadanya dan dia boleh mengembalikan (karena cacat tersebut).

Diriwayatkan dari Al Hasan, dari Samurah; Bahwa Nabi ﷺ bersabda: عُهْدَةُ الرَّقِيقِ ثَلَاثٌ "*Garansi (pembelian) budak adalah tiga hari*" (HR. Ibnu Abi Syaibah). Mereka berkata: Nabi memutuskan aturan garansi tiga hari tersebut karena *Humma ar-rib'i* (demam tinggi yang diderita oleh orang yang sakit selama seharian, lalu hilang selama dua hari, kemudian demam itu datang kembali kepadanya pada hari keempat; disebut *Malaria Ar-Rib'i*), karena

demam tersebut tidak dapat diketahui secara jelas dalam tempo kurang dari tiga hari.

Keterangan tersebut diriwayatkan dari Abdullah bin Abu Bakar Muhammad bin Amru bin Hazm, bahwa dia pernah mendengar Aban bin Utsman dan Hisyam bin Isma'il bin Hisyam, menyebutkan dalam khutbah mereka, bahwa garansi (pembelian) budak itu berlangsung selama tiga hari, dimulai sejak dua orang hamba itu sepakat membeli budak perempuan yang mempunyai anak tersebut dan terkait garansi setahun, mereka menganjurkan untuk menetapkan aturan garansi tersebut.

Diriwayatkan dari Umar bin Abdul Aziz, bahwa dia pernah memutuskan perkara budak yang dibeli, lalu meninggal dunia dalam tempo tiga hari, lalu Umar menetapkan budak itu dikembalikan kepada orang yang menjualnya.

Diriwayatkan dari Ibnu Syihab, dia berkata: Para hakim sejak kami berjumpa, memutuskan dalam perkara penyakit gila, *Judzam* dan *Barash* garansi selama satu tahun.

Ibnu Syihab berkata: Aku pernah mendengar Ibnu Al Musayyab berkata: Garansi tersebut (setahun) berlaku pada segala penyakit yang sangat melemahkan anggota tubuh seperti lepra (*Judzam*) gila dan *Barash*.

Diriwayatkan dari Yahya bin Sa'id Al Anshari ﷺ, dia berkata: Para penguasa Madinah pada periode awal terus-menerus memutuskan perkara budak itu dengan garansi setahun karena gila, *Judzam* dan *Barash*. Apabila ternyata dalam tubuh budak itu ditemukan salah satu dari ketiga penyakit itu sebelum melewati masa setahun pembelian, maka budak tersebut boleh dikembalikan kepada penjualnya dan mereka memutuskan perkara garansi budak selama tiga malam.

Ulama madzhab kami dan ulama lainnya telah menyampaikan jawaban tentang kedua hadits tersebut, bahwa Al Hasan tidak pernah mendengar apapun secara langsung dari Uqbah, dimana dia juga tidak pernah mendengar dari Samurah kecuali, hadits tentang Aqiqah, menurut mayoritas ahli hadits. Jadi, riwayat Al Hasan sanadnya terputus (*Munqathi'*), tidak dapat dijadikan landasan hukum.

Ali bin Al Madini berkata: Al Hasan tidak pernah mendengar apapun dari Uqbah bin Amir. Abu Hatim juga mengatakan demikian. Al Baihaqi telah mengomentari riwayatnya dari Samurah tentang seputar garansi budak tiga hari itu: Bahwa riwayatnya itu adalah riwayat yang tidak diunggulkan (*ghairu Mahfuzh*; *Syadz*).

Menurutku (As-Subki): Aku telah hafal (riwayat tersebut) dari jalur Ibnu Abi Syaibah, namun di dalam riwayat tersebut tidak ada kecuali mempertimbangkan hal mendengarnya Al Hasan dari Samurah, di samping itu dalam hadits ini juga diriwayatkan secara *An'anah* oleh milik Qatadah dari Al Hasan, dimana Qatadah adalah seorang *mudallis*.

Dalam hadits Uqbah, disamping sanadnya terputus dan mu*dhtharib*, secara garis besar perkara yang membuat hadits tersebut cacat adalah hadits tersebut bersumber dari Al Hasan dengan disertai perbedaan sanad yang meragukan antara Uqbah dan Samurah, dimana mereka berdua sekalipun golongan sahabat, namun hadits mereka menyandang sifat *idhthirab* (kacau sanadnya).

Al Atsram pernah meminta tanggapan kepada Abu Abdillah Ahmad bin Hanbal tentang hadits garansi tersebut, lalu dia

berkata: Di dalam masalah garansi tersebut tidak ada hadits yang kami coba posisikan sebagai landasan hukum.

Al Hakim pernah mengomentari hadits Uqbah: Sanadnya *shahih*, hanya saja hadits tersebut *mursal*, karena Al Hasan tidak pernah mendengar langsung dari Uqbah.

Riwayat dari Umar bin Abdul Aziz dalam keputusannya berdasarkan hadits tersebut adalah riwayat yang *dha'if*. Demikian juga riwayat yang telah disebutkan dari Yahya bin Sa'id Al Anshari. Semua keterangan yang telah mereka sebutkan disamping tidak dapat dijadikan landasan hukum, juga kontradiktif dengan pendapat Atha`: Bahwa dalam keterangan sebelumnya sama sekali tidak ditemukan soal garansi dalam pembelian lahan tanah, tidak karena penyakit panas yang menimpa unta, tidak karena penyakit lepra dan tidak juga dalam keadaan apapun.

Juga karena keterangan[16] yang telah diriwayatkan dari jalur Asy-Syafi'i ﷺ dari Ibnu Juraij, dia berkata: Aku pernah bertanya kepada Ibnu Syihab tentang garansi setahun dan garansi tiga hari. Lalu dia menjawab: Sepengetahuanku tidak ada keputusan hukum terdahulu mengenai garansi tersebut.

Diriwayatkan dari Ibnu Thawus, bahwa dia tidak melihat garansi itu sesuatu yang dipertimbangkan, tidak tiga hari, kurang dan tidak pula lebih dari tiga hari. Argumen yang telah mereka terangkan, yaitu bahwa munculnya cacat tersebut selama berlangsungnya masa garansi, membuktikan cacat itu telah lebih dahulu ada dan hal itu tertolak. Karena hal melarikan diri dan perbuatan serupa lainnya terkadang terjadi belakangan.

---

16 Di-*athaf*-kan pada kalimat, "Karena Al Hasan tidak pernah mendengar apapun dari Uqbah" (Al Muthi'i).

Jika argumen mereka itu dapat dibenarkan, maka soal melarikan diri itu termasuk bagian yang akan kami sebutkan, yaitu cacat yang ditemukan setelah obyek jual beli diserahkan dan faktor yang menimbulkan cacat itu telah lebih dahulu ada (sebelum obyek jual beli diserahkan), namun hal tersebut tidak diterima oleh mereka. Hanya saja Ibnu Ash-Shabbagh berkata dalam menjawab tentang faktor yang telah lebih dahulu ada itu: Bahwa penyakit yang tersamarkan, tidak dapat dijadikan pertimbangan hukum, namun kekurangan akibat cacat yang nampak itu, bukanlah cacat yang tersamarkan. Namun jawaban yang telah dia sampaikan itu mengandung keterangan yang jauh dari kebenaran, karena cacat yang tersamarkan bila ada bukti yang menerangkannya setelah obyek jual beli itu diserahkan, dan pembeli mengetahuinya, maka cacat yang tersamarkan itu menjadi seperti cacat yang nyata.

Ulama madzhab Maliki juga menyebutkan, bahwa Umar bin Al Khathab dan Ibnu Az-Zubair ﷺ pernah ditanya tentang garansi tersebut. Lalu mereka berdua menjawab: Kami tidak menemukan hadits yang terbaik daripada hadits Hibban bin Munqidz: "Dia tertipu dalam beragam jual beli, lalu Nabi ﷺ menetapkan (khusus) baginya *khiyar* selama tiga hari; jika dia menghendaki, maka boleh mengambil dan jika dia menghendaki, maka dia boleh mengembalikan (obyek jual beli).."

Diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib ﷺ: "Masa garansi (pembelian) budak perempuan yang terkena penyakit lepra adalah satu tahun." Adapun hadits yang telah mereka sebutkan dari Umar dan Ibnu Az-Zubair, di dalamnya tidak mengandung argumen yang mendukung pendapat mereka. Karena hadits Hibban menyimpan keterangan: "jika dia menghendaki, maka boleh mengambil dan jika dia menghendaki, maka dia boleh mengembalikan (obyek jual beli)." Keterangan tersebut tidak dibatasi dengan adanya suatu

cacat dan tidak (pula dibatasi) hanya berlaku dalam pembelian budak, tanpa menyertakan obyek jual beli selain budak.

Asy-Syafi'i ﷺ berkata: Hadits yang menerangkan bahwa Rasulullah ﷺ: "Menetapkan bagi Hibban bin Munqidz garansi tiga hari" itu berlaku khusus baginya. Dimana keterangan yang telah mereka sebutkan dari Ali tidak kontradiktif dengan hadits Hibban.

Dan memang telah diriwayatkan dengan *shahih* dari Ibnu Umar: "Apabila seorang budak ditemukan dalam kondisi hidup serta utuh ketika akad jual beli berlangsung, maka dia menjadi milik pembeli." Sepengetahuan kami, tidak ada seorangpun dari kalangan sahabat yang menentang pendapatnya tersebut.

Ulama madzhab Maliki juga mengecualikan soal buah-buahan, karena dalam soal buah-buahan tersebut mereka menyampaikan tentang turunnya beragam bencana alam. Kami akan menyebutkan madzhab kami dan madzhab mereka dalam masalah tersebut ketika Asy-Syirazi ﷺ menyebutkannya pada bagian akhir bab *Ikhtilaf Al Mutabayi'ain* (perselisihan di antara kedua pihak yang mengadakan akad), *Insya Allah.*

Bagian ketiga: Cacat yang muncul setelah (obyek jual beli) diserahkan, bila cacat itu disandarkan pada faktor yang lebih dahulu ada sebelum (obyek jual beli) diserahkan, seperti yang telah dicontohkan oleh Asy-Syirazi ﷺ dalam kasus seseorang yang tangannya harus dipotong sebagai hukuman atau *qishash* setelah (obyek jual beli) diserahkan, karena mencuri atau wajib dipotong tangannya yang mendahului penyerahan obyek jual beli tersebut.

Tidak ada perbedaan dalam bagian ketiga itu antara apakah cacat itu muncul setelah akad jual beli berlangsung, seperti contoh yang telah ditetapkan oleh Asy-Syirazi, atau sebelum akad jual beli itu berlangsung.

Jadi, bila seorang budak yang wajib dipotong tangannya karena *qishash* atau pencurian barang yang telah terpenuhi syarat hukuman pemotongan tangan itu dijual, maka jika dia dipotong tangannya di bawah kepemilikan pembeli karena sebab yang mendahului akad jual beli tersebut atau mendahului penyerahan obyek jual beli, maka jika pembeli merupakan orang yang tidak mengetahui fakta yang sebenarnya terjadi dan juga tidak pernah mengetahui kasus pencurian tersebut atau pemotongan tangan tersebut hingga akhirnya budak tersebut dipotong tangannya, yaitu contoh masalah dalam kitab *Al Muhadzdzab* ini, sehingga di dalam masalah jual beli ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i *(wajhaani)*, sebagaimana telah disebutkan oleh Asy-Syirazi.

Pendapat pertama, ini merupakan pendapat Abu Ishaq. Yaitu pendapat yang paling *shahih* di kalangan ulama madzhab ASy-Syafi'i, ini merupakan pendapat Ibnu Al Haddad. Al Mawardi menyandarkannya kepada Ibnu Suraij. Dengan pendapat ini pula Abu Hanifah berpendapat, seperti dikutip dalam keterangan yang telah disampaikan oleh Al Mawardi.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Pendapat tersebut sesuai dengan pendapat Asy-Syafi'i ﷺ. Kemutlakkan *nash* Asy-Syafi'i yang telah dikutip oleh Ibnu Busyra menegaskan: Bahwa pembeli boleh mengembalikan dan meminta kembali semua uang pembelian barang tersebut.

Seperti kasus jika tangannya dipotong sebelum diserahkan; dimana fakta yang terjadi adalah seperti ini (pembeli seorang yang tidak mengetahui fakta yang sebenarnya terjadi pada obyek jual beli), maka dapat dipastikan dia boleh mengembalikannya.

Orang yang menyampaikan pendapat ini, meletakkan cacat tersebut (pemotongan tangan sebelum diserahkan) termasuk resiko

yang harus ditanggung penjual, bila dikaitkan dengan bolehnya mengembalikan obyek jual beli tersebut.

Jika pengembalian obyek jual beli sulit direalisasikan karena sebab tertentu, maka yang menjadi pertimbangan dalam pemberian ganti rugi adalah perbedaan harga antara budak yang sempurna dan budak yang terpotong tangannya. Al Qadhi Husain, Ar-Rafi'i dan ulama yang lainnya telah menyampaikannya.

Pendapat kedua, ini merupakan pendapat Ibnu Abi Hurairah dan Ibnu Suraij dalam keterangan yang telah disampaikan oleh mayoritas ulama dan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib. Ibnu Busyra telah meriwayatkannya dari orang yang mengutipnya dari *nash* Asy-Syafi'i dalam *Al Imla'*.

Al Mawardi cenderung mendukung pendapat ini. Dan dengan pendapat ini pula, Ahmad, Abu Yusuf dan Muhammad ﷺ berpendapat. Yaitu bahwa cacat tersebut (pemotongan tangan sebelum diserahkan) termasuk resiko yang harus ditanggung pembeli.

Pembeli tidak boleh mengembalikannya. Tetapi dia boleh menuntut penjual membayar ganti rugi akibat cacat tersebut. Yaitu harga beli antara standar harga budak yang berhak dipotong tangannya dan selain budak yang berhak dipotong tangannya. Nash Asy-Syafi'i yang pertama diletakkan pada asal masalah cacat yang timbul sebelum (obyek jual beli) diserahkan.

Hukum ini berlaku jika pembeli seorang yang tidak mengetahui. Jadi, jika dia adalah orang yang mengetahui faktor yang mengakibatkan timbulnya cacat tersebut, maka dapat dipastikan dia tidak berhak mengembalikan dan tidak (pula berhak menuntut) ganti rugi akibat cacat tersebut, karena keterlibatannya dalam akad jual beli tersebut dalam kondisi mengetahui cacat itu

sudah ada ketika akad jual beli berlangsung, atau karena pembeli dapat melihatnya dan memilih untuk menahannya jika cacat itu timbul sebelum (obyek jual beli) diserahkan.

Asy-Syaikh Abu Ali berkata: Dalam kasus tidak boleh mengembalikan ini, tidak disebutkan pendapat yang diceritakan dari Abu Ishaq dalam soal hukuman mati, yaitu faktor cacat yang lebih dahulu ada (sebelum akad jual beli), dimana pembeli berhak menuntut kembali uang pembelian barang tersebut menurut pendapat Abu Ishaq, seperti keterangan yang akan kami sebutkan, Insya Allah.

Jawaban yang benar seperti pendapat yang telah disampaikan oleh Asy-Syaikh Abu Ali, seperti keterangan yang akan kami jelaskan, Insya Allah. Dan sudah seharusnya pernyataan Asy-Syirazi dibatasi dengan keterangan tersebut (dan pembeli berhak menuntut kembali uang pembelian barang tersebut). Maksud yang dikehendaki Asy-Syirazi adalah bila pembeli adalah seorang yang tidak mengetahui (faktor yang lebih dahulu ada sebelum akad jual beli berlangsung).

Di antara ulama yang menyatakan batasan ini secara tegas dan lugas adalah Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Baghawi dan Ar-Rafi'i. Pernyataan Ibnu Ash-Shabbagh mengandung penjelasan yang memberi kepastian, bahwa dalam cacat bagian ketiga ini terjadi *khilaf* ulama. Karena dia berkata: Bila pembeli mengetahui cacat tersebut, lalu budak tersebut dipotong tangannya di bawah kepemilikannya, maka dia tidak boleh menuntut ganti rugi apapun, menurut pendapat *madzhab*. Seolah-olah dia melihat bahwa pendapat Abu Ishaq disampaikan dalam kondisi seperti ini, namun hal itu sangat jauh dari kebenaran. Kami akan menjelaskan hal itu, Insya Allah *Ta'ala* pada bagian akhir bab ini.

Cabang: Diriwayatkan dari Abu Hanifah ﷺ, "Bahwa bila budak tersebut dipotong tangannya di bawah kepemilikan pembeli, maka dia boleh menuntut kembali separuh uang pembelian budak tersebut."

Abu Hanifah sependapat dalam tiga masalah yang akan disampaikan -*Insya Allah* -, bahwa pembeli berhak menuntut kembali semua uang pembelian budak tersebut. Sebab cacat tersebut termasuk resiko yang harus ditanggung penjual.

Di antara sejumlah masalah yang serupa dengan masalah tersebut adalah masalah jika seseorang membeli budak perempuan yang berstatus istri, dan pembeli tidak mengetahui fakta yang sebenarnya hingga si suami itu menyetubuhinya setelah (obyek jual beli itu) diserahkan. Maka, jika budak perempuan itu ternyata berstatus janda, pembeli boleh mengembalikannya.

Dan jika budak perempuan itu masih gadis perawan, maka kekurangan akibat rusaknya keperawanan itu termasuk resiko yang harus ditanggung penjual ataukah pembeli. Dalam kasus hilangnya keperawanan, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Apabila kita meletakkannya termasuk resiko yang harus ditanggung penjual, maka pembeli boleh mengembalikannya akibat budak perempuan itu menyandang status sebagai istri. Apabila pengembalian obyek jual beli itu sulit direalisasikan karena sebab tertentu, maka dia boleh meminta ganti rugi akibat kekurangan tersebut (hilangnya keperawanan). Yaitu setara dengan harga beli antara standar harga budak perempuan dalam kondisi gadis perawan yang tidak menyandang status istri dan budak perempuan yang menyandang status istri, yang telah hilang keperawannya.

Apabila kita meletakkan hilangnya keperawanan itu termasuk resiko yang harus ditanggung pembeli, maka pembeli tidak berhak mengembalikannya, namun dia berhak menuntut ganti rugi akibat kekurangan tersebut. Yaitu setara dengan harga beli antara standar harga budak perempuan dalam kondisi gadis perawan yang tidak menyandang status istri dan (standar harga budak perempuan) dalam kodisi gadis perawan yang menyandang status istri. Demikian keterangan yang dimuat dalam *At-Tahdzib*, Ar-Rafi'i, dan *Ar-Raudhah* yang ditulis sesuai dengan tulisan tangan Asy-Syirazi.

Dalam sebagian naskah kitab *Ar-Raudhah* ada keterangan yang hilang mulai dari perkataannya: "Yang tidak berstatus istri" sampai kata: "Yang tidak berstatus istri," menjadi keterangannya sebagai berikut: "(Setara harga beli budak perempuan) yang berstatus istri dan gadis perawan yang tidak menyandang status sebagai istri dari harga beli." Hal itu adalah bentuk kesalahan dalam menghukumi dan mengabaikan pembuatan cabang masalah tersebut yaitu meletakkannya termasuk resiko yang harus ditanggung pembeli, dan mengabaikan perbedaan antara keduanya.

Jadi, bila berpedoman pada pendapat yang menyatakan (kekurangan tersebut; hilangnya keperawanan) termasuk resiko yang harus ditanggung penjual, dimana hilangnya keperawanan itu merupakan resiko yang harus ditanggungnya.

Oleh karena itu, kekurangan hilangnya keperawanan itu dapat dipastikan termasuk resiko yang harus ditanggung pembeli, bukan resiko yang harus ditanggung penjual, kecuali budak perempuan itu bebas daripada perkawinan tersebut.

Keterangan serupa telah dikemukakan dalam hal pengembalian yang sulit direalisasikan dalam masalah pemotongan tangan, dimana telah dikemukakan bahwa standar ganti rugi akibat pemotongan tangan itu, bila berpedoman pada pendapat yang menyatakan termasuk resiko yang harus ditanggung penjual, jumlahnya disesuaikan dengan harga budak dalam kondisi utuh dan terpotong tangannya, karena pemotongan tangan itu termasuk resiko yang harus ditanggung penjual, menurut pendapat yang paling *shahih* di kalangan ulama madzhab kami.

Sedang menurut pendapat yang lain, standar ganti rugi itu disesuaikan dengan kadar harga budak yang berhak dipotong tangannya dan selain budak yang tidak berhak dipotong tangannya, karena barang yang harus ditanggung penjual itu harus bebas dari faktor pemotongan tangan yang berhak dilakukan.

Ibnu Ar-Rif'ah sependapat mengenai buruknya keterangan yang dimuat dalam *Ar-Raudhah*, yaitu kesalahan dalam menghukumi dan meletakkan ganti kerugian, bila berpedoman pada pendapat yang menyatakan hal itu termasuk resiko yang harus ditanggung penjual, sesuai dengan harga beli antara standar harga budak perempuan dalam kondisi gadis perawan yang berstatus istri dan gadis perawan yang tidak berstatus istri.

Apabila pembeli merupakan orang yang mengetahui kondisi perkawinan budak perempuan tersebut, atau dia mengetahui dan rela menerimanya, maka pembeli tidak berhak mengembalikannya.

Namun bila pembeli menemukan dalam diri budak perempuan itu cacat yang lebih dahulu ada setelah keperawanan budak perempuan itu rusak di bawah kepemilikannya, maka dia berhak mengembalikannya, ini jika kita meletakkan cacat tersebut

termasuk resiko yang harus ditanggung penjual. Al Qadhi Husain, Al Baghawi dan Ar-Rafi'i telah menyampaikan pendapat tersebut. Al Mutawalli berbeda pendapat dengan mereka, karena dia berkata: Pembeli tidak berhak mengembalikannya. Ini pendapat yang unggul, karena alasan yang akan aku (As-Subki) terangkan.

Apabila kita memposisikan cacat tersebut termasuk resiko yang harus ditanggung pembeli, maka dia boleh menuntut ganti rugi akibat cacat tersebut, dimana kadarnya adalah tengah-tengah antara standar harga budak perempuan dalam kodisi dikawinkan, yang sudah bukan gadis perawan, serta terhindar dari kecacatan, dan harga budak perempuan yang memiliki sifat yang sama (sejenis) dalam kondisi cacat. Inilah pendapat Al Baghawi dan Ar-Rafi'i.

Kamu bisa mengatakan: Seharusnya ganti rugi itu kadarnya sesuai dengan harga beli pertengahan antara standar harga budak perempuan dalam kondisi dikawinkan, yang masih gadis perawan, serta terhindar dari cacat dan (harga) budak perempuan yang memiliki sifat yang sama (sejenis) dalam kondisi cacat.

Karena standar harga yang dipertimbangkan adalah standar harga pada waktu akad jual beli berlangsung, menurut satu pendapat. Menurut pendapat yang lainnya, yaitu standar harga pada waktu obyek jual beli diserahkan dan juga standar harga minimal dari kedua standar harga tersebut, menurut pendapat *madzhab*.

Dan jika berpedoman pada masing-masing pendapat, budak perempuan dalam soal ganti rugi ini maka, diasumsikan dalam kondisi masih gadis perawan, karena budak perempuan itu adalah gadis perawan ketika akad jual beli dan ketika diserahkan,

dimana status bukan perawan itu baru terjadi setelah berlangsungnya akad dan diserahkan.

Apabila seseorang berkata: Pandangan mengenai ganti rugi itu tidak ada perbedaan, karena standar (ganti kerugian) yang dinisbatkan pada budak perempuan yang berstatus gadis perawan yang terhindar dari cacat itu sama seperti standar (ganti kerugian) yang dinisbatkan kepada budak perempuan yang berstatus bukan perawan yang terhindar dari cacat tersebut.

Pernyataannya itu benar, akan tetapi pandangan mengenai ganti rugi itu memberi kepastian kata, "bukan perawan" itu tidak perlu dipertimbangkan dalam pernyataannya tersebut, bahkan seharusnya dia mengatakan, standar ganti rugi itu adalah harga beli pertengahan antara standar harga budak perempuan yang berstatus dikawinkan serta terhindar dari cacat dan (standar harga) budak perempuan yang memiliki sifat yang sama dalam kondisi cacat. Inilah pernyataan yang diungkapkan oleh Al Qadhi Husain.

Pernyataan Ar-Rafi'i: "Bukan perawan" adalah pernyataan yang tidak mengandung faedah sama sekali. Jika demikian, maka pandangan mengenai ganti rugi itu tidak ada perbedaan, atau ada tambahan yang merusak, jika pandangan mengenai ganti kerugian itu terjadi perbedaan. *Wallahu a'lam.*

Apabila pengembalian budak perempuan itu sulit direalisasikan karena suatu dari beragam sebab; bila berpedoman pada pendapat kami: Kekurangan hilangnya keperawanan itu termasuk resiko yang harus ditanggung penjual, maka pandangan mengenai ganti rugi tersebut mengikuti pandangan yang telah kami sebutkan ini, yaitu tidak terjadi perbedaan. Dan tidak bisa mengatakan: (Ganti kerugiannya) harga beli pertengahan antara standar harga budak perempuan dalam kondisi gadis perawan

yang berstatus istri serta terhindar dari cacat dan (standar harga) budak perempuan yang bukan perawan, yang berstatus istri (dikawinkan), yang mengandung suatu cacat.

Karena kekurangan yang terjadi akibat hilangnya keperawanan itu disetujui oleh pembeli. Al Qadhi Husain secara tegas menyampaikan masalah ini. Dia berkata: Jika kita mengatakan: Kekurangan yang terjadi akibat hilangnya keperawanan itu termasuk resiko yang harus ditanggung penjual, maka pembeli berhak menuntut pengembalian ganti rugi sesuai dengan harga beli antara budak perempuan yang masih gadis dan belum dikawini dan budak perempuan masih perawan serta telah dikawini, yang ganti ruginya berbeda.

Apabila kita mengatakan: Kekurangan yang terjadi akibat hilangnya keperawanan itu termasuk resiko yang harus ditanggung pembeli, dia boleh menuntut pengembalian ganti rugi sesuai dengan harga beli pertengahan antara (standar harga) budak perempuan yang masih gadis dan telah dikawini, dan (standar harga) budak perempuan yang belum dikawini.

Pernyataan Al Qadhi Husain: "Perempuan yang masih perawan dan telah dikawini, yang ganti ruginya berbeda" perlu dikaji ulang.

Al Baghawi ﷺ dalam *At-Tahdzib* telah menyebutkan masalah yang serupa dengan masalah tersebut, yaitu masalah bila sang pembeli membeli budak seorang pencuri, dimana pembeli adalah seorang yang mengetahui kasus pencuriannya, lalu dia dipotong tangannya di bawah kepemilikan (pembeli) dan dia menemukan dalam dirinya cacat yang terdahulu.

Al Baghawi berkata: Pembeli boleh mengembalikan, bila kita meletakkannya termasuk resiko yang harus ditanggung

penjual. Jika tidak demikian, maka pembeli boleh menuntut ganti rugi, yaitu harga beli pertengahan antara standar harga budak pencuri yang tidak dipotong tangannya serta mengandung cacat dan (standar harga) budak yang tidak mengandung cacat.

Pernyataan Al Baghawi: "Yang tidak dipotong tangannya" dalam kasus budak perempuan yang kehilangan keperawanannya ini serupa dengan perkataanmu "Gadis perawan." Yaitu kebalikan dari pernyataan yang ada dalam penjelasannya dan juga penjelasan Ar-Rafi'i dalam kasus ini.

Kemudian perlu diketahui bahwa pernyataan yang telah disampaikan oleh para ulama tersebut, Al Qadhi Husain, Al Baghawi dan Ar-Rafi'i ﷺ, itu memberi kepastian hukum bahwa kerelaan menerima cacat tersebut tidak menghilangkan akibat hukum cacat tersebut secara total, bahkan hak mengembalikan obyek jual beli itu gugur akibat kerelaan menerima cacat dan juga akibat sesuatu yang menjadi sebab munculnya cacat tersebut.

Cacat yang terjadi akibat faktor yang mengakibatkan munculnya cacat itu setelah obyek jual beli diserahkan, statusnya sama dengan cacat yang terjadi sebelum obyek jual beli diserahkan dalam segi, tidak adanya hak mengembalikan obyek jual beli tersebut.

Hukum ini hanya berlaku bila berpedoman pada pendapat Abu Ishaq yang mengatakan bahwa hukuman mati setelah obyek jual beli diserahkan, akibat murtad yang terjadi sebelumnya, itu membatalkan akad jual beli dan menetapkan akibat hukum bolehnya meminta kembali uang pembelian obyek jual beli tersebut.

Jika pendapat Abu Ishaq ini benar, maka pendapat Abu Ishaq ini bisa diberlakukan dalam masalah pemotongan tangan dan

masalah yang serupa lainnya. Asy-Syaikh Abu Ali telah mengingkarinya seperti keterangan yang telah dikemukakan.

Adapun menurut pendapat *madzhab*, yang *shahih* dari ulama madzhab Asy-Syafi'i, bahwa bila budak itu dibunuh setelah diserahkan (kepada pembeli), dimana dia seorang yang mengetahui kemurtadannya, maka dia tidak boleh menuntut apapun. Demikian juga dalam masalah pemotongan tangan dan hilangnya keperawanan, (setelah obyek jual beli diserahkan kepada pembeli) sepakat seperti yang telah dikemukakan.

Jadi, seharusnya pemotongan tangan dan hilangnya keperawanan setelah obyek jual beli diserahkan kepada pembeli, sama seperti cacat yang baru terjadi, dimana hal ini menghalangi pengembalian obyek jual beli karena cacat yang lain.

Apabila kamu mengatakan: Hal meletakkan cacat yang muncul setelah obyek jual beli diserahkan tersebut termasuk resiko yang harus ditanggung penjual, menurut pendapat *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i, menetapkan akibat hukum status cacat setelah obyek jual beli diserahkan tersebut sama dengan cacat yang ditemukan sebelum obyek jual beli diserahkan kepada pembeli, tetapi obyek jual beli itu tidak boleh dikembalikan akibat cacat tersebut, karena pembeli rela menerima faktor yang mengakibatkan munculnya cacat tersebut, sehingga pengembalian obyek jual beli itu tidak dapat dihindari, sebagaimana kasus jika cacat itu adalah cacat yang telah lebih dahulu ada, dimana pembeli rela menerima cacat tersebut, maka hak pengembalian itu tidak dapat dihindari, sekalipun dia memilih untuk tidak mengembalikan karena cacat yang lebih dahulu ada tersebut.

Menurutku (As-Subki): Jika kita memposisikan cacat yang ada setelah obyek jual beli diserahkan kepada pembeli, itu sama

dengan cacat yang ada sebelum obyek jual beli diserahkan kepada pembeli dalam kasus pemotongan tangan tersebut, maka tentunya akad jual beli akibat hukuman mati yang dilakukan setelah obyek jual beli diserahkan kepada pembeli ketika pembeli tidak mengetahui fakta tersebut. Adapun di saat pembeli mengetahui fakta tersebut, maka akad jual beli tidak batal.

Apabila pembeli rela menerima cacat tersebut, maka kerelaan itu membatalkan akibat hukum cacat tersebut, juga seluruh cacat yang ditemukan setelah itu, sekalipun seluruh cacat itu termasuk dampak yang timbul akibat cacat tersebut. Jadi, cacat itu tidak bisa disandarkan kepada penjual, justru cacat itu adalah hal baru terjadi di bawah kepemilikan pembeli yang muncul dari cacat yang mana pembeli rela menerimanya. Perpindahan resiko yang harus ditanggung pembeli itu bukanlah karena pembeli rela menerima faktor yang mengakibatkan timbulnya cacat tersebut, sehingga kerelaan menerima faktor cacat itu menjadi penghalang mengembalikan obyek jual beli karena cacat yang lebih dahulu ada, Al Mutawalli telah menyampaikan pendapat tersebut, dan pembeli berhak menuntut ganti rugi akibat cacat tersebut.

Apabila kamu mengatakan: Mungkin pernyataan Al Qadhi Husain, Ar-Rafi'i dan Al Baghawi itu ditafsirkan bahwa mereka menyusun pernyataannya itu dengan berpedoman pada pendapat Abu Ishaq.

Menurutku (As-Subki): Tidak, karena dua alasan; Alasan pertama: Mereka tidak pernah menyebutkan pendapat Abu Ishaq dalam sejumlah contoh cacat ini serta mengetahui cacat tersebut, bahkan pernyataan mereka dan pernyataan selain mereka memberi kepastian tidak diberlakukan dalam cacat bagian ini.

Alasan kedua: Mereka berkata: Apabila kita mengatakan, bahwa cacat tersebut termasuk resiko yang harus ditanggung penjual, dimana mereka telah mengemukakan bahwa pendapat yang *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i adalah cacat itu termasuk resiko yang harus ditanggung penjual. Jadi kajian ini harus direnungkan kembali.

Jawaban tentang pernyataan mereka itu adalah, jika memungkinkan , pernyataan ini dapat digunakan dalam menjawab masalah; apabila seseorang menjual budak perempuan yang hamil, dimana harga jualnya berkurang akibat melahirkan anak dan pembeli mengetahui cacat pada budak perempuan tersebut. Penjelasan tersebut akan disampaikan, *Insya Allah.*

Cabang: Hilangnya keperawanan dalam masalah yang telah disebutkan itu, tidak diragukan lagi bahwa hal itu merupakan suatu cacat. Baik budak perempuan itu termasuk kategori yang diduga masih perawan menurut adat, karena usianya yang masih belia atau tidak.

Karena budak perempuan tatkala telah masuk dalam akad jual beli, maka statusnya telah menjadi orang yang berhak dimiliki (pembeli), sekalipun dia telah dikawini, dengan bukti bahwa dia akan diserahkan kepada pembeli setelah dithalak.

Ketentuan hukum itu memberi kepastian, bahwa bila seseorang membeli seorang budak yang ahli tulis-menulis, atau budak yang memiliki sifat yang membuat harga belinya lebih tinggi, kemudian sifat tersebut hilang karena lupa atau faktor lainnya di bawah kepemilikan penjual, maka *khiyar* tersebut berlaku bagi pembeli, sekalipun hilangnya sifat tersebut bukanlah cacat sebelum

sifat itu ada. Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Tidak diragukan lagi memang seperti itu.

Cabang: Apabila seseorang membeli budak perempuan yang tengah hamil dan dia rela dengan kehamilannya, kemudian dia melahirkan di bawah kepemilkannya, dimana harga jualnya menurun sebab pernah melahirkan tersebut, kemudian dia melihat cacat yang lain pada diri budak perempuan tersebut, maka jawaban yang sesuai dengan *qiyas* yang telah dikemukakan dalam masalah budak perempuan yang dikawini, bahwa berkurangnya harga jual budak perempuan tersebut akibat melahirkan itu bukanlah penghalang mengembalikannya, bila berpedoman pada pendapat yang telah disampaikan oleh Ibnu Ar-Rif'ah.

Pendapat tersebut didukung oleh keterangan bahwa Ar-Rafi'i telah menyampaikan dalam kasus; bila seorang lelaki membayar maskawin kepada istrinya berupa budak perempuan yang tengah hamil, lalu budak perempuan hamil di bawah kepemilikannya dan melahirkan di bawah kepemilikan istrinya, kemudian dia menthalak istrinya tersebut, maka apakah kekurangan yang terjadi itu disandarkan kepada lelaki tersebut atau kepada istrinya? Dalam masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pernyataan Al Mawardi dan Ar-Rafi'i mengandung keterangan yang memberi kepastian hukum, bahwa berkurangnya harga beli budak perempuan tersebut akibat melahirkan itu adalah hal yang menghalangi pengembalian budak perempuan tersebut.

Kami akan menyebutkan masalah tersebut ketika Asy-Syirazi menyebutkan masalah itu, *Insya Allah*. Aku telah

menyinggung masalah tersebut dalam keterangan yang telah dikemukakan.

Sekelompok ulama madzhab Asy-Syafi'i, antara lain adalah Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Ghazali dan Ar-Rafi'i ﷺ telah menyebutkan bersamaan dengan masalah lainnya atau sebagian masalah ini, sejumlah masalah yang memiliki kesamaan dalam hal adanya cacat sebelum akad jual beli atau sebelum obyek jual beli diserahkan, dimana dampaknya baru ditemukan setelah obyek jual beli diserahkan, contohnya seperti hukuman mati karena murtad atau ikut memerangi (kaum muslimin), atau juga karena tindakan kriminal (*jinayah*) yang dilakukan secara sengaja (terencana) yang terjadi sebelum obyek jual beli diserahkan, atau juga kematian akibat sakit yang diderita sebelumnya.

Asy-Syirazi ﷺ menyebutkan sejumlah masalah ini dalam pasal tersendiri dalam bagian akhir bab ini. Pemisahan tersebut lebih tepat. Karena pembahasannya di sini menyangkut cacat yang baru terjadi setelah obyek jual beli diserahkan kepada pembeli, bila faktor yang mengakibatkan timbulnya cacat itu telah lebih dahulu ada.

Cacat yang baru ada setelah obyek jual beli diserahkan dalam sejumlah masalah ini, adalah kerusakan yang menetapkan batalnya akad jual beli, menurut orang yang mengatakan bahwa tidak ada cacat yang menetapkan akibat hukum bolehnya mengembalikan obyek jual beli tersebut.

Kami menunda pembahasan mengenai penjelasan sejumlah masalah ini sampai kami menyebutkan pasal yang dibuat oleh Asy-Syirazi untuk menjelaskan sejumlah masalah tersebut. Karena memiliki kesamaan yang telah disebutkan dan karena kerusakan yang terjadi dalam obyek jual beli itu posisinya seperti suatu cacat,

sehingga pembeli boleh menuntut ganti rugi ketika dia tidak mengetahui, karena pengembalian itu sulit direalisasikan akibat obyek jual beli mengalami kerusakan.

Oleh karena itu, Asy-Syirazi memasukkannya ke dalam sejumlah pasal pengembalian obyek jual beli sebab cacat, sebagaimana keterangan yang akan disampaikan, *Insya Allah.* Perbuatan ulama generasi pertama memiliki bukti yang mengunggulkan. Tak lama lagi akan aku sebutkan, *Insya Allah.*

Perlu diketahui bahwa contoh masalah yang dimuat dalam kitab *Al Muhadzdzab* terkait kasus pemotongan tangan ini hanya berlaku dalam masalah; bila kerusakan tidak terjadi akibat pemotongan tangan tersebut. Adapun jika secara kebetulan, pemotongan tangan itu mengakibatkan kerusakan (kematian), maka hukumnya sebagaimana yang akan disampaikan dalam sejumlah masalah ini pada bagian akhir bab ini, *Insya Allah Ta'ala.*

Catatan penting: Asy-Syirazi sepakat menyamakan antara pemotongan tangan akibat perbuatan mencuri dan akibat *qishash.* Demikian pula dengan gurunya yaitu Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Ar-Rafi'i.

Al Mawardi berkata: Bahwa (pemotongan tangan) dalam memenuhi tuntutan *qishash*, ulama sepakat obyek jual beli tidak dikembalikan, karena *qishash* itu tidak harus direalisasikan, dimana boleh meminta pengampunan dari *qishash* tersebut. Sementara pemotongan tangan dalam kasus pencurian, tidak boleh memohon pengampunan dari hukuman tersebut.

Catatan penting lainnya: Ulama madzhab kami memandang *khilaf* yang terjadi dalam sejumlah masalah ini berdasarkan dua pendapat Asy-Syafi'i dalam kasus; bila *qishash* pemotongan

tangan itu ditangguhkan dengan sifat tertentu dalam kondisi sehat, kemudian sifat itu baru ditemukan ketika dalam kondisi sakit yang mengakibatkan kematian, apakah ganti rugi itu dipertimbangkan dari harta pokok atau sepertiga harta peninggalan?

Catatan penting lainnya: Banyak dari ulama madzhab kami, antara lain; Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Qadhi Husain dan Ar-Rafi'i, menyebutkan masalah pemotongan tangan ini dibangun berdasarkan masalah hukuman mati akibat melakukan tindakan kriminal (*jinayah*) dan sejenisnya.

Oleh karena itu, mereka lebih mendahulukan pembahasan masalah hukuman mati karena *jinayah* dan mereka lebih mendahulukan masalah pemotongan tangan karena *jinayah,* dibanding masalah pemotongan tangan karena mencuri. Berbeda dengan metode penulisan yang dilakukan oleh Asy-Syirazi. Karena dia mengakhirkan pembahasan masalah *jinayah.*

Asy-Syirazi menyampaikan perbedaan pendapat yang terjadi dalam masing-masing dari kedua masalah tersebut, tanpa berpedoman dan mengunggulkan perbuatan yang dilakukan oleh ulama generasi pertama bahwa masalah pemotongan tangan itu adalah hal yang tidak pernah di-*nash* oleh Asy-Syafi'i, seperti kesimpulan yang nampak dari pernyataan mereka. Sedangkan masalah *jinayah* tersebut adalah hal yang di-*nash* sesuai dengan asal masalah *jinayah* tersebut.

Abu Ath-Thayyib berkata: Bahwa pendapat Abu Ishaq dalam masalah *jinayah* itu adalah madzhab Asy-Syafi'i, kesimpulan yang nampak dari pernyataannya itu adalah, bahwa pendapat tersebut merupakan hal yang telah di-*nash* oleh Asy-Syafi'i. Pembahasan *khilaf* tersebut akan disampaikan ketika Asy-Syirazi menyebutkannya, *Insya Allah.*

Di antara ulama yang sepakat dengan mereka atas pedoman yang telah disebutkan itu adalah, Ar-Ruyani dalam *Al Bahr*, dia berkata: Sesungguhnya sebagian ulama madzhab kami di Khurasan berkata: Apabila kita berpedoman dengan pendapat yang pertama, pembeli tidak boleh mengembalikannya, bahkan dia berhak menuntut ganti rugi sesuai harga beli pertengahan antara standar harga budak pencuri yang terpotong tangannya, dan harga budak yang tidak terpotong tangannya akibat pencurian. Ar-Ruyani berkata: Ini merupakan pendapat yang lemah.

Menurutku (As-Subki): Yang dikehendaki dengan pendapat yang pertama oleh Ar-Ruyani adalah pendapat Abu Ishaq. Ar-Ruyani mengungkapkannya demikian sebab pendapat itu adalah pendapat Asy-Syafi'i, akan tetapi keterangan yang telah diriwayatkannya dari sebagian kelompok ulama Khurasan ini, hampir tidak dapat dipahami.

Cabang: Apabila pembeli rela menerima pemotongan tangan tersebut dan dia melihat cacat lainnya, maka dia berhak mengembalikannya, ini jika kami meletakkan pemotongan tangan itu termasuk resiko yang harus ditanggung penjual, namun jika tidak demikian, maka tidak berhak mengembalikannya. Al Qadhi Husain telah menyampaikan cabang masalah ini.

Cabang: Apabila budak itu harus menerima hukum cambuk, lalu dia memenuhi hukuman tersebut setelah diserahkan kepada pembeli, maka jika dia meninggal dunia akibat hukuman itu, hukumnya seperti hukum yang akan disampaikan dalam bagian akhir bab ini.

Dan jika dia selamat dari kematian, maka hukumnya seperti hukum yang telah dipaparkan dalam keterangan sebelumnya. Tuntutan kewajiban memenuhi hukuman cambuk sama seperti tuntutan kewajiban memenuhi hukuman potong tangan akibat perbuatan mencuri dan *qishash*. Penulis *At-Tatimmah* telah menyampaikan cabang masalah tersebut.

Cabang: Apabila budak menderita sakit sehabis bepergian jauh, lalu pemiliknya berkata kepada seseorang: Belilah budak ini dariku, karena sakitnya akibat kelelahan sehabis bepergian dan akan hilang dalam waktu dekat, lalu dia membelinya, ternyata sakitnya bertambah parah dan tak kunjung hilang. Al Qadhi Husain berkata dalam *Al Fatawa*: Pembeli tidak berhak mengembalikannya, karena dia telah menipu dirinya sendiri dan penjual tidak pernah menipunya.

Cabang: Apabila penghilangan keperawanan oleh suami atau pemotongan tangan itu ditemukan sebelum obyek jual beli diserahkan, dimana dia rela menerima perkawinan dan *jinayah* tersebut, maka telah dikemukakan bahwa aku tidak pernah melihat kutipan jawaban yang secara khusus menerangkan bolehnya mengembalikan obyek jual beli itu karena cacat tersebut.

Pendapat yang lebih mendekati kebenaran adalah memastikan bahwa cacat itu tidak menetapkan akibat hukum bolehnya mengembalikan obyek jual beli tersebut.

Jika pembeli menemukan beserta cacat tersebut, cacat yang sama sekali dia tidak rela menerimanya, lantas apakah hilangnya keperawanan dan pemotongan tangan itu merupakan hal yang

menghalangi pengembalian obyek jual beli karena cacat yang lain, karena dia rela menerima faktor itu atau tidak menghalangi pengembalian obyek jual beli tersebut?

Kesimpualan jawaban dari pertanyaan tersebut bisa dinyatakan: Bila kita meletakan penemuan cacat tersebut setelah obyek jual beli diserahkan kepada pembeli, sebagai hal yang tidak menghalangi pengembalian obyek jual beli sekalipun mengetahui cacat tersebut.

Seperti pendapat yang telah disampaikan oleh Ar-Rafi'i, karena berpedoman pada pendapat yang menyatakan, bahwa cacat itu termasuk resiko yang harus ditanggung penjual, maka terlebih dalam kasus ini.

Apabila kita meletakkan penemuan cacat itu sebagai hal yang menghalangi pengembalian obyek jual beli dan pembeli boleh menuntut ganti kerugian, maka dalam kasus ini ada dua kemungkinan, yang landasan hukumnya adalah bahwa hal menghalangi pengembalian obyek jual beli itu setelah diserahkan karena cacat itu terjadi di bawah pemilikan pembeli, atau karena mengetahui cacat tersebut?

Apabila kita mengatakan: Dengan berpedoman pada kemungkinan yang pertama (kecacatan itu terjadi di bawah kepemilikan pembeli), maka pengembalian obyek jual beli itu dalam kasus ini tidak bisa tercegah, karena cacat itu terjadi di bawah kepemilikan penjual.

Apabila kita mengatakan: Dengan berpedoman pada kemungkinan kedua (karena mengetahui cacat tersebut), maka pengembalian obyek jual beli itu menjadi tercegah, karena ada unsur mengetahui cacat tersebut. Namun aku tidak mengetahui kutipan jawaban yang khusus menerangkan hal tersebut.

Pendapat yang diunggulkan di antara pendapat Asy-Syafi'i adalah hal tercegahnya mengembalikan obyek jual beli setelah diserahkan, karena timbulnya cacat itu di bawah kepemilikan pembeli serta dia mengetahui sebab munculnya cacat tersebut. Pengembalian yang tercegah ini tidak ada sebelum obyek jual beli diserahkan, sehingga pembeli tidak tercegah mengembalikannya, sekalipun dia mengetahui sebab tersebut, karena cacat ini adalah cacat yang melampaui batas pengetahuannya.

Karena alasan inilah aku berkata(As-Subki): Cacat itu tidak bisa menghalangi pembeli mengembalikannya dalam kasus ini, sekalipun aku masih kesulitan menemukan jawaban yang menyatakan tidak tercegahnya pembeli mengembalikan obyek jual beli setelah diserahkan, seperti keterangan yang telah dikemukakan. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Diriwayatkan dari Abu Hanifah, bahwa bila budak itu dipotong tangannya di bawah kepemilikan pembeli, maka pembeli boleh menuntut pengembalian separuh harga beli budak tersebut.

Abu Hanifah sependapat dalam sejumlah masalah kerusakan tersebut yang akan disampaikan, *Insya Allah*, bahwa pembeli berhak menuntut kembali semua uang pembelian budak tersebut, karena kerusakan itu termasuk resiko yang harus ditanggung pembeli.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila pembeli (*wajada*) menemukan cacat yang terdapat pada obyek jual beli, maka tidak lepas adakalanya obyek jual beli itu tetap seperti kondisi semula, (*Au zaada*) semakin bertambah atau (*Au Naqash*) berkurang, atau bertambah dari satu sisi dan berkurang dari satu sisi yang lain.

Jadi, bila obyek jual beli tetap seperti kondisi semula dan pembeli berkeinginan mengembalikannya, maka dia tidak boleh menunda pengembalian obyek jual beli tersebut.

Sehingga, bila pembeli tersebut menundanya tanpa ada alasan yang bisa dibenarkan (*udzur*), maka hak *khiyar* tersebut gugur. Karena *khiyar* tersebut adalah *khiyar* yang berlaku berdasarkan *syara'* untuk menghindari kerugian yang terjadi pada harta kekayaan, sehingga *khiyar* tersebut sifatnya segera dilakukan (spontan), sama seperti *khiyar* dalam *syuf'ah* (mengambil alih hak milik mitranya secara paksa).

Penjelasan:

Obyek jual beli yang cacat memiliki lima macam kondisi: Obyek jual beli tetap seperti kondisi semula, semakin bertambah, berkurang, bertambah dari satu sisi dan berkurang dari satu sisi yang lain, atau obyek jual beli dalam kondisi rusak.

Asy-Syirazi menyebutkan ketiga kondisi yang disebut pertama, dimana dia membuat pasal tersendiri untuk setiap kondisi dari ketiga kondisi tersebut. Dimana dia menyebutkan kondisi yang kelima sesudah menyebutkan pasal tersebut dan dia tidak

menyebutkannya dalam bagian ini, karena tidak bisa dikatakan: "Menemukan cacat yang terdapat pada obyek jual beli setelah obyek jual beli mengalami kerusakan."

Asy-Syirazi mengelompokkannya ke dalam bagian masalah; apabila pembeli menemukan cacat yang terdapat pada obyek jual beli. Andaikata yang dikehendaki dengan kata *wajada* (menemukan) adalah bermakna mengetahui yang memiliki dua obyek kata kerja, maka mengucapkan istilah kata tersebut setelah obyek jual beli mengalami kerusakan dapat dibenarkan, akan tetapi memang kesimpulan dari pernyataannya itu adalah kata tersebut diambil dari kata benda (*mashdar*) "*Wijdaan adh-dhaalah*" (menemukan barang yang hilang). Kata tersebut menuntut arti barang masih tetap ada (dapat ditemukan).

Adapun obyek jual beli yang semakin bertambah dari satu sisi dan yang berkurang dari sisi yang lain, maka adakalanya yang dikehendaki adalah bahwa perkara tersebut memang tidak lepas dari kondisi itu, sehingga jika demikian pembagian tersebut ini termasuk hal yang dapat ditemukan. Dimana adakalanya yang dikehendaki adalah membiarkan kondisi tersebut apa adanya, karena hukumnya dapat diketahui dari kedua bagian tersebut. Hal ini sangat jarang terjadi kontradiktif.

Penggunaan kata sambung (*Athaf*) "*Au*" (atau) yang menyambungkan sebuah kalimat pada kata "*Immaa*" (adakalanya) tidak jelas ditinjau dari segi tata bahasa arab. Akan tetapi, hal itu banyak sekali ditemukan dalam pernyataan para penulis.

Demikian juga perkataan Asy-Syirazi: "*Au zaada*" (kata kerja lampau; *fi'il madhi*), yang tepat menurut tata bahasa arab dia

mengucapkan "*Zaa 'idan*" (bentuk *isim fa'il*) karena disambungkan pada kata yang ada di sini[17] (*Baaqiyan*) (yang tetap ada).

Hukum:

Apabila obyek jual beli dimana cacat terdapat pada obyek jual beli tersebut itu masih tetap ada seperti kondisi semula, maka telah dikemukakan bahwa pembeli diberikan kebebasan memilih antara menahan atau mengembalikannya.

Apabila dia berkeinginan mengembalikannya, maka *khiyar* mengembalikan itu sifatnya dilakukan dengan segera menurut kami dan jumhur ulama. Aku menduga bahwa hukum tersebut adalah hal yang sudah disepakati ulama (*Mujma' alaih*), hingga aku mengetahui Ibnu Al Mundzir telah mengutip pendapat dari Abi Tsaur, bahwa kerelaan itu tidak ada kecuali dengan ucapan, atau diimplementasikan dalam bentuk perbuatan yang bisa dipahami secara logika menurut tata bahasa bahwa perbuatan itu adalah sikap kerelaan, sehingga dia boleh mengembalikan obyek jual beli hingga masa *khiyar* habis dan penjual harus mau menerimanya, karena obyek jual beli itu adalah miliknya.

Demikian juga Ibnu Hazm telah mengutipnya, karena dia berkata: Hak mengembalikan obyek jual beli tidak gugur kecuali karena salah satu dari kelima perkara yang telah disepakati pemberlakuannya; rela menerima (cacat obyek jual beli), seluruh atau sebagian obyek jual beli telah keluar dari kepemilikannya, hal melahirkan seorang budak perempuan, meninggal atau

---

[17] Demikian ditemukan dalam naskah yang sudah dicetak, penjelasannya adalah: "Karena disambungkan pada kata "*Baaqiyan.*" An-Nawawi tidak mengatakan: "*Au naaqishan*" (atau berkurang), dan dalam menyambungkan kata "*naqasha*" pada kata "*Zaada*" bisa diikuti. (Al Muthi'i).

matinya obyek jual beli, atau hilangnya bentuk barang tersebut atau sebagian bentuk barang tersebut. Dia berkata: Itu adalah pendapat Abi Tsaur dan ulama yang lain. Inilah komentar Ibnu Hazm.

Seorang yang menganggap berbagai pendapat Abi Tsaur sebagai pendapat yang bisa diikuti, tentunya dia harus meletakkan pendapat Abi Tsaur ini sebagai pendapat dari madzhab Asy-Syafi'i, hal itu sangat jarang terjadi.

Ibnu Al Mundzir telah mengutip dari segolongan ulama generasi pertama, terkait sejumlah fatwa yang memuat kemungkinan pengembalian obyek jual beli itu tidak dilakukan dengan segera dan juga bahkan memuat kemungkinan sebaliknya. Karena itu, aku tidak menyebutkannya. Dimana karena aku juga akan menyebutkannya setelah pasal ini penjelasan detail sejumlah perkara yang membatalkan *khiyar. Insya Allah.*

Ulama madzhab kami telah mengambil kesimpulan soal pengembalian obyek jual beli yang sifatnya dilakukan dengan segera itu berdasarkan dua dalil.

Dalil pertama: hukum asal dalam jual beli itu sifatnya mengikat (*luzuum*). Dimana hukum itu adalah hal yang telah disepakati (*Muttafaq 'alaih*).

Di antara landasan hukum mengenai hal tersebut (Hukum asal dalam jual beli itu bersifat mengikat) adalah sabda Nabi ﷺ:

الْمُتَبَايِعَانِ بِالْخِيَارِ وَإِنْ تَفَرَّقَا بَعْدَ أَنْ تَبَايَعَا وَلَمْ يَتْرُكْ وَاحِدٌ مِنْهُمَا فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ

"*Kedua pihak yang mengadakan akad jual beli (*penjual dan pembeli*) berhak khiyar. Apabila mereka berpisah setelah mereka menyepakati jual beli tersebut, dan salah seorang di antara mereka tidak meninggalkan jual beli tersebut, maka jual beli tersebut telah memiliki kekuatan hukum tetap (*mengikat*)*"

Hadits ini *Muttafaq 'Alaih.*

Hadits tersebut memberi kepastian hukum bahwa akad jual beli dari kedua pihak itu sifatnya mengikat, dimana tidak ada *khiyar* setelah terjadi perpisahan. Kemudian kami memberlakukan *khiyar* karena cacat yang terdapat pada obyek jual beli berdasarkan dalil yang menegaskannya, seperti ijma ulama dan dalil lainnya.

Bagian yang dinyatakan oleh ijma ulama itu hanyalah menetapkan berlakunya *khiyar* sebab adanya cacat yang sifatnya dilakukan dengan segera, sementara yang lebih daripada dilakukannya dengan segera itu, tidak ada ijma maupun *nash* yang menerangkannya. Sehingga dalam hal yang lebih daripada itu diberlakukan sesuai dengan tuntutan akad jual beli yang bersifat mengikat karena menggabungkan antara kedua dalil tersebut dan juga sebisa mungkin meminimalisir terjadinya perbedaan dalil.

Alasan lain bahwa kerugian yang menjadi faktor pemberlakuan *khiyar* pengembalian itu bisa dihindari dengan cara bergegas mengembalikannya, dimana itu adalah hal yang mungkin dapat dilakukan. Karena menunda pengembalian obyek jual beli adalah sikap ceroboh (dari pembeli), sehingga atas dasar penundaan itu diberlakukanlah hukum jual beli yang bersifat mengikat (*luzuum*) dimana merupakan hukum asal (dalam jual beli).

Dalil kedua: Ini merupakan dalil yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ, yaitu dalil *qiyas* pada *khiyar syuf'ah*. Di dalam dalil kedua ini banyak terdapat pengecualian.

Ibnu Ma'ni berkata: tersebut dikecualikan dengan perkataannya: "Berlaku berdasarkan *syara'*," *khiyar* yang berlaku karena syarat yang ditentukan dalam jual beli. Dan juga dengan perkataannya: "Untuk menghindari kerugian yang terjadi pada harta kekayaan," dimana dikecualikan *khiyar* budak perempuan apabila dia merdeka di bawah suami seorang budak laki-laki; apabila kita mengatakan *khiyar* tersebut sifatnya dilakukan tidak dengan segera, maka dikecualikan juga *khiyar* seorang istri karena impoten atau thalak dalam kasus sumpah *Ilaa'* dan juga *khiyar* antara *qishash* dan *diyat* (denda).

Ibnu Ma'ni telah membuat pernyataan yang baik mengenai pengecualian tersebut. Ulama yang lain menambahkan *khiyar* karena impoten juga sama seperti *khiyar* budak perempuan.

Sebagian ulama yang agung berkata: Dalil kedua ini dibatalkan dengan *khiyar majlis*, karena *khiyar majlis* berlaku berdasarkan *syara'* untuk menghindari terjadinya kerugian pada harta kekayaan, dimana *khiyar* tersebut sifatnya dilakukan tidak dengan segera.

Pembatalan ini tertolak dengan argumen bahwa *khiyar majlis* itu berlaku sebab adanya rasa kasih sayang terhadap mereka berdua, sebagaimana telah disampaikan oleh Asy-Syirazi ﷺ pada permulaan bab jual beli. Yaitu didorong atas dasar kepuasan dan melihat kemaslahatan, bukan karena untuk menghindari kerugian yang benar-benar terjadi, karena terkadang dalam *khiyar majlis* itu sama sekali tidak ada kerugian dan tidak pula akan kerugian yang

disandarkan pada kemunculan sifat tertentu yang terdapat pada obyek jual beli.

Setelah aku menulis keterangan ini, aku melihat makna ini sendiri milik Abu Muhammad Abdullah bin Yahya Ash-Sha'bi dalam komentarnya atas madzhab Asy-Syafi'i yang dia beri judul *Ghayatul Mufiid wa Nihayatul Mustafiid*, dimana dia meletakkan perkataannya: "Untuk menghindari kerugian," karena mengecualikan *khiyar majlis.* Sebab *khiyar majlis* itu berlaku karena untuk memperoleh kepuasaan dan melihat kemaslahatan.

Terkadang *khiyar tashriyah* bila berpedoman pada pendapat Abu Hamid dan Al Marwa Ar-Rudzi yang menentang Asy-Syirazi dalam hal pengembalian obyek jual beli yang sifatnya dilakukan dengan segera itu, sebagaimana keterangan yang telah dikemukakan.

Karena *khiyar tashriyah* tersebut berlaku berdasarkan *syara'* untuk menghindari terjadinya kerugian pada harta kekayaan. Sekalipun demikian, masa pengembaliannya diperpanjang hingga tiga hari, menurut Asy-Syaikh Abu Hamid.

Pendapat Abu Hamid ini terkadang dijawab dengan argumen bahwa Abu Hamid menetapkan berlakunya *khiyar tashriyah* itu berdasarkan hadits, namun dia tidak menetapkannya karena *tashriyah* itu adalah sebuah cacat, terbukti dia menetapkannya pada saat mengetahui *tashriyah*, jika demikian, maka *khiyar* tersebut berlaku bukan karena untuk menghindari terjadinya kerugian pada harta kekayaan.

Khiyar yang telah ditetapkan oleh Nabi ﷺ khusus untuk Hibban bin Munqidz, terkadang juga dijadikan dalil untuk menentang Asy-Syirazi, karena *khiyar* tersebut adalah *khiyar* yang berlaku untuk menghindari terjadinya kerugian pada harta

kekayaan, dimana *khiyar* tersebut masanya diperpanjang sampai tiga hari.

Bantahan itu dapat dijawab bahwa *khiyar* tersebut berlaku spesialis bagi Hibban bin Munqidz, sebagaimana penjelasan yang telah diterangkan oleh Asy-Syafi'i ﷺ dan keterangan yang telah dikemukakan.

Masing-masing dari *khiyar* yang berlaku khusus bagi Hibban dan *khiyar musharrat*, bila berpedoman pada pendapat Abu Hamid, maka hal itu dijawab dengan argumen, bahwa kedua macam *khiyar* tersebut adalah hal yang keluar dari tuntutan *qiyas* yang telah disebutkan berdasarkan *nash* yang menegaskan sebaliknya dari *qiyas* tersebut, sehingga untuk selain kedua macam *khiyar* tersebut, tetap diberlakukan sesuai dengan tuntutan *qiyas* tersebut.

Terkadang disampaikan bantahan yang ditujukan kepada Asy-Syirazi, bahwa dia meng-*qiyas*-kan dalam bab *syuf'ah* masalah gugurnya hak *khiyar* akibat menunda permohonan *syuf'ah* tanpa ada alasan apapun, pada masalah pengembalian obyek jual beli karena cacat.

Sedangkan di sini, Asy-Syirazi meng-*qiyas*-kan masalah pengembalian obyek jual beli karena cacat pada masalah *syuf'ah*. Mereka menjawab mengenai bantahan ini, bahwa *qiyas* masalah pengembalian obyek jual beli karena cacat pada masalah *syuf'ah*, keterangan haditsnya telah menyampaikan masalah *syuf'ah* tersebut. Sedangkan *qiyas* masalah *syuf'ah* pada masalah pengembalian obyek jual beli karena cacat, karena prihal *syuf'ah* pada pendapat Asy-Syafi'i telah disampaikansecara berulang-ulang, berbeda dengan pengembalian obyek jual beli karena cacat.

Mayoritas ulama madzhab Asy-Syafi'i sepakat bahwa *khiyar* pengembalian obyek jual beli karena cacat itu sifatnya dilakukan dengan segera, dimana mereka juga menilai hal tersebut bagian dari kebaikan kitab *Al Muhadzdzab.*

Apabila kamu merenungkan pernyataan Asy-Syirazi dalam bab *syuf'ah*, maka kamu bisa memastikan bahwa pertanyaan itu tidak benar. Karena ketika dia berkata: Bahwa hak *syuf'ah* itu sifatnya dilakukan dengan segera, menurut *Qaul Jadid*, maka dia mengambil kesimpulan hukum berdasarkan hadits tersebut.

Kemudian Asy-Syirazi berkata: Bila berpedoman pada kesimpulan hukum ini, maka jika seseorang menunda permohonan hak *syuf'ah* tanpa ada alasan apapun, maka hak *syuf'ah* itu gugur, karena permohonan hak *syuf'ah* itu sifatnya dilakukan dengan segera, sehingga hak tersebut gugur akibat menunda permohonan itu, ini sama seperti pengembalian obyek jual beli karena cacat.

Penjelasan ini memberi kepastian hukum adanya perbedaan antara kedua hukum tersebut. Yaitu, gugurnya hak *khiyar* akibat penundaan adalah masalah yang di-*qiyas*-kan pada pengembalian obyek jual beli karena cacat. hukum tersebut berbeda dengan kedudukan *khiyar* yang sifatnya dilakukan dengan segera dan berdasarkan hadits tersebut.

Sedang di sini, dalam masalah pengembalian obyek jual beli karena cacat, maksudnya adalah menetapkan status hukum pengembalian obyek jual beli karena cacat itu sifatnya dilakukan dengan segera, hal itu berdasarkan dalil *qiyas* pada masalah *syuf'ah*. Jadi, Masalah yang di-*qiyas*-kan dalam bab *syuf'ah* itu, adalah pada masalah pengembalian obyek jual beli karena cacat, itu berbeda dengan masalah yang di-*qiyas*-kan di sini pada masalah

syuf'ah. Jadi, mestinya tidak ada pertanyaan, tidak ada hal yang samar dan tidak perlu disampaikan jawaban yang telah disebutkan.

Akan tetapi kamu bisa saja mengatakan: Jika gugurnya hak *syuf'ah* akibat penundaan tanpa disertai alasan yang bisa dibenarkan adalah hal yang membuktikan status akad tersebut sifatnya mengikat, karena status *khiyar* tersebut sifatnya dilakukan dengan segera, dimana di dalam *syuf'ah*, tidak perlu meng-*qiyas*-kan *khiyar* itu pada masalah pengembalian obyek jual beli karena cacat. Jika tidak demikian, maka pengembalian obyek jual beli karena cacat itu tidaklah cukup untuk memberlakukan *khiyar* dalam *syuf'ah* tersebut.

Bila terbukti bahwa *khiyar* pengembalian obyek jual beli itu sifatnya dilakukan dengan segera, berdasarkan dalil *qiyas* pada masalah *syuf'ah*, sebagaimana makna yang tersirat dari pernyataan Asy-Syirazi dalam masalah ini, maka perlu kiranya disampaikan jawaban yang telah disebutkan.

Mengenai jawaban itu dan alasan yang mendukung pernyataan Asy-Syirazi ketika dia meletakkan hukum gugurnya hak *syuf'ah* karena menunda permohonannya, dan setelah memastikan status *khiyar* tersebut sifatnya dilakukan dengan segera, sebagai pengembangan dari masalah pengembalian obyek jual beli karena cacat, terlintas dalam benakku menyampaikan masalah yang tidak populer, yang telah dikutip oleh Abu Sa'ad Al Harawi dari *Ta'liq Al Bandaniji*, bahwa Asy-Syafi'i telah menyatakan dalam *Ikhtilaf Al Iraqiyiin* pendapat yang *shahih* bahwa *syuf'ah* yang sifatnya dilakukan dengan segera itu adalah bagi pihak yang berkeinginan mengadakan akad *syuf'ah* (*Syafii*) maksudnya adalah *khiyar majlis*.

Karena Asy-Syafi'i berkata: Apabila dia mengampuni tuntutan hak *syuf'ah* tersebut, kemudian dia meninggalkannya, lalu nampak perubahan sikap dirinya, dan dia berkeinginan menuntut hak *syuf'ah* tersebut, maka dia boleh melakukannya selama dia masih berada di majlis akad.

Al Harawi berkata: Inti pendapat Asy-Syafi'i itu adalah, bahwa pengampunan atas tuntutan hak *syuf'ah* itu mengukuhkan hak milik pembeli tersebut, karena mempertimbangkan sisi pertentangan tersebut, lalu dia menindaklanjutinya dengan *khiyar* majlis, ini sama seperti pembelian barang. Sebaliknya dengan soal pembebasan utang, karena pembebasan utang itu murni menggugurkan tanggungan, dimana hal itu tidak mengandung unsur pengukuhan hak milik selain pembebasan utang tersebut.

Menurutku (As-Subki): Mungkin Asy-Syirazi ﷺ melihat *nash* Asy-Syafi'i yang menyatakan bahwa *syuf'ah* itu tidak batal akibat adanya pengampunan, hal itu selama dia berada di majlis akad dan berpedoman pada pendapat yang mengatakan (hak *syuf'ah* itu) sifatnya dilakukan dengan segera.

Tidak ragu lagi bahwa penundaan itu lebih tepat untuk dinyatakan tidak batal, karena dia menghendaki menolak penundaan itu ditetapkan berdasarkan *qiyas* pada masalah pengembalian obyek jual beli karena cacat.

Pernyataan ini patut untuk dipertanyakan. Hanya saja aku melihat bab syuf'ah dari *Ikhtilaf Al Iraqiyyin* pandangan yang tergesa-gesa (*Al Ajil*)[18], karena aku sama sekali tidak melihat *nash* Asy-Syafi'i ini dalam *Ikhtilaf Al Iraqiyyin* tersebut dan *nash* tersebut adalah *nash* yang *gharib* serta samar.

---

[18] Kata "*Al 'Ajil*" dengan dibaca fathah huruf *'Ain* dan dibaca kasrah huruf *Jiim*.

Aku melihat dalam kitab Ahmad bin Busyra[19] yang banyak menghimpun sejumlah *nash* Asy-Syafi'i yang sesuai dengan *nash* tersebut, karena dia berkata: Cara membebaskan hak *syuf'ah* itu adalah dengan mengatakan: Aku membebaskan hak *syuf'ah*-ku, aku meninggalkannya atau kalimat yang serupa lainnya. Kemudian para saksi, yang telah menyaksikan persaksiannya: "Aku telah membebaskan hak *syuf'ah*ku."

Apabila dia belum meninggalkan para saksi tersebut, hingga dia berkata: Aku tetap akan tetap meneruskan *syuf'ah*ku, maka hal itu boleh baginya. *Nash* Asy-Syafi'i ini adalah sama dengan nash tersebut. Di samping itu para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai *khiyar* majlis dalam akad *syuf'ah*. Sebagian mereka menafsirkan, bahwa pihak yang menuntut hak *syuf'ah* diberikan kebebasan memilih antara menuntut hak tersebut dan meninggalkannya ketika masih berada di majlis akad. Apabila kita mengatakan hal itu dilakukan dengan segera, maka argumen yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi itu menyangkal pendapat tersebut.

Cabang: Apabila penjual membuat pernyataan, bahwa pembeli telah menunda-nunda pengembalian obyek jual beli setelah mengetahui cacat yang terdapat pada obyek jual beli, dimana pembeli menolak pernyataan tersebut, maka pernyataan yang bisa diterima adalah pernyataan pembeli dengan disertai

---

[19] Aku tidak pernah menemukan sebutan Ahmad bin Busyra yang banyak disebut namanya itu dalam pernyataan As-Subuki yang dimuat dalam *Thabaqat* milik putranya, sehingga aku mengira dia adalah Ahmad bin Bisyr yang dikenal dengan nama Abi Hamid Al Marwa Ar-Rudzi, tetapi karena dia banyak mengutip dari Abi Hamid dengan nama dan garis keturunan ini, membuatku menjauhinya. *Wallahu a'lam* siapa yang dikehendaki nama tersebut. (Al Muthi'i).

sumpah. Ar-Ruyani telah menyampaikannya dari *Jami' Al Qadhi Abi Hamid.*

Cabang: Asy-Syirazi ﷺ menyampaikan pendapat secara mutlak bahwa hal menunda pengembalian obyek jual beli tanpa disertai alasan yang bisa dibenarkan, itu menggugurkan *khiyar* tersebut. Yang dikehendaki dengan pernyataannya itu adalah pembeli harus segera mengembalikannya sesuai dengan adat yang berlaku.

Ulama madzhab kami berkata: Pembeli tidak diperintahkan agar berlari sekencang-kencangnya untuk mengembalikan (obyek jual beli tersebut). Kalaupun misalnya dia disibukkan mengerjakan shalat, makan atau menunaikan hajat yang lain, maka dia tetap memiliki hak *khiyar* sampai dia menyelesaikan hajatnya tersebut.

Demikian juga jika dia melihat ketika waktu menunaikan segala urusan ini telah tiba, lalu dia memilih menyelesaikan urusan tersebut lebih dahulu, maka tidak masalah (tidak menggugurkan *khiyar* tersebut). Demikian juga, jika pembeli memakai pakaian, dan mengunci pintu.

Al Mawardi dan Ar-Rafi'i berkata: Jika pembeli kebetulan mengetahui cacat yang terdapat pada obyek jual beli itu di malam hari, maka dia boleh menunda pengembaliannya hingga tiba waktu Shubuh.

Al Harawi dalam *Al Isyraf* berkata: Hingga terangnya waktu siang. Kedua pendapat tersebut kembali pada maksud yang sama. Demikian pula, Al Mawardi dan Ar-Rafi'i menyampaikan kesepakatannya dengan pendapat tersebut, karena mempertimbangkan adat yang berlaku secara umum.

Penulis *At-Tatimmah* berkata: Apabila pembeli melihat cacat yang terdapat pada obyek jual beli di malam hari, dimana tidak mudah baginya untuk mendatangi badan arbitrasi (pengadilan), juga tidak mudah untuk mendatangkan para saksi, agar dia membatalkan akad jual beli itu di hadapan mereka, serta tidak mudah pula memberitahukan kepada penjual mengenai cacat tersebut, maka mayoritas ulama madzhab kami berkata: Dia harus mengatakan pada waktu itu juga: "Aku membatalkan akad jual beli," jika tidak, maka gugurlah haknya untuk mengembalikan obyek jual beli.

Al Qaffal berkata: Haknya tidak batal, bahkan dia boleh menunda (pembatalan akad itu) hingga dia berada di hadapan penjual, para saksi atau badan arbitrasi (pengadilan). Kesimpulan yang nampak dari pernyataan tersebut adalah bahwa penulis *At-Tatimmah* memberlakukan perbedaan pendapat ini secara mutlak dalam hal menunda pembatalan akad jual beli, karena ada alasan yang bisa dibenarkan, dimana hal ini mencakup contoh-contoh kasus yang telah dikemukakan, seperti makan, menunaikan hajat yang mendesak dan *udzur* sejenis lainnya.

Penyebutan sejumlah *udzur* yang dikemukakan itu hanya merujuk pada pendapat Al Qaffal. Ada kemungkinan *udzur* itu hanya khusus di malam hari, karena pendapat Al Qaffal mengandung unsur menunda pembatalan akad, seperti pendapat yang disampaikannya dalam soal *udzur* karena tempat tinggal (pembeli) yang jauh (*ghaibah*) dan *udzur* sakit, bahwa *udzur* tersebut adalah sama dengan *udzur-udzur* yang telah dikemukakan, sehingga adat yang berlaku secara umum tidak menganggapnya boleh menunda pembatalan akad tersebut.

Kemungkinan yang kedua ini lebih sesuai dengan pernyataan Ar-Rafi'i. Syarat yang diajukan penulis *At-Tatimmah*, yaitu; tidak memiliki kesempatan (tidak mudah melakukan pembatalan akad jual beli) pada malam hari memberi kepastian hukum bahwa tatkala pembeli memiliki kesempatan (melakukan pembatalan akad jual beli) pada malam hari, maka malam hari itu seperti siang.

Demikian juga Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Tidak ada perbedaan antara siang dan malam bila pembeli memiliki kesempatan untuk pergi (melakukan pembatalan akad) pada malam hari tanpa disertai kesulitan melakukannya. Sedangkan bila dia menemukan kesulitan dalam melakukannya, maka dia boleh menunda pembatalan akad tersebut hingga waktu pagi hari tiba.

Pernyataan Ibnu Ar-Rif'ah ini, sekalipun makna implisitnya dan kajian fikih menuntut demikian, namun aku tidak melihat selain Ibnu Ar-Rif'ah menyampaikan pendapat yang secara tegas dan lugas mengenai hal ini.

Al Baghawi dan Ibnu Abi Ashrun berkata: Ketika pembeli melihat cacat yang terdapat pada obyek jual beli di malam hari, tentunya pembeli tidak harus tergesa-gesa melakukan pembatalan akad jual beli dan tidak pula harus meminta persaksian orang lain atas dirinya mengenai pengembalian obyek jual beli tersebut, menurut pendapat yang paling *shahih* dari kedua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pendapat yang telah dipaparkannya ini seharusnya diletakkan pada kasus; ketika tempat tinggalnya sangat jauh (*Ghaibah*). Penjelasan mengenai tempat tinggal yang jauh ini. *Insya Allah* akan disampaikan.

Jika pembeli bertemu penjual, lalu dia mengembalikan obyek jual beli kepadanya sebelum dia mengucapkan salam, maka pengembalian itu hukumnya diperbolehkan. Jika dia mengembalikan kepadanya setelah dia mengucapkan salam, hal itu hukumnya juga diperbolehkan. Berbeda dengan pendapat Muhammad bin Al Hasan. Al Mawardi, Ar-Rafi'i dan ulama yang lain telah menyampaikannya.

Dalam sebagian komentar *At-Tanbih*, diriwayatkan ada dua pendapat yang berbeda dari ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam hal status salam sebagai *udzur*, perbedaan pendapat itu sangat jauh dari kebenaran, sekalipun Al Imam Haramain dalam bab *syuf'ah* mengatakan: Bahwa orang yang mempertimbangkan pengucapan salam itu termasuk ke dalam tanda yang menetapkan seseorang itu melakukan kesibukan yang lain; seperti makan dan menunaikan hajat yang mendesak, dimana hampir dipastikan bahwa dia meninggalkan ucapan salam itu sebagai syarat (bolehnya *khiyar* mengembalikan obyek jual beli).

Apabila pembeli mengetahui cacat yang terdapat pada obyek jual beli, sementara dia orang yang tercegah mengembalikannya karena kurang akal (tapi tidak sampai gila; *'Atah*) atau sakit, maka dia tetap memiliki hak mengembalikan obyek jual beli itu sampai penghalang itu hilang. Al Mawardi telah menyampaikan masalah tersebut. Pernyataan dari kebanyakan ulama mengenai kondisi tempat tinggal yang jauh (*ghaibah*) akan disampaikan.

Apabila hajat keinginan itu tidak akan pernah sempurna kecuali dengan memenuhinya, maka seluruh *udzur* yang telah dikemukakan itu adalah *udzur* yang dikecualikan oleh Asy-

Syirazi ﷺ melalui perkataannya: "Tanda disertai *udzur* (alasan yang bisa dibenarkan). "

Para ulama tersebut berkata: Pembahasan mengenai bersegera (mengembalikan obyek jual beli), merupakan sesuatu yang dianggap sebagai sebuah kecerobohan dan sesuatu yang bukan kecerobohan (pembeli), tempatnya adalah pada *kitab syuf'ah*, mereka memindahkan pembahasan tersebut di sini ke *kitab syuf'ah*.

Dalam kitab *syuf'ah*, mereka telah menyampaikan sebuah pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, bahwa ketika dia melihat memiliki hak *syuf'ah*, tentunya dia harus menghentikan kegiatannya; seperti makan, keluar dari kolam pemandian air hangat, shalat sunah dan kegiatan sejenis lainnya, untuk memastikan adanya hal menyegerakan (tidak menunda pengembalian obyek jual beli).

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Pendapat serupa hampir dipastikan terjadi dalam kasus ini, karena kedua masalah itu masih dalam satu rangkaian pembahasan. Ibnu Ar-Rif'ah menilai budak yang melarikan diri sebelum dikuasai pembeli termasuk kategori *udzur*, karena pembeli apabila telah melihatnya melarikan diri dan dia menunda pengembeliannya, maka haknya tidak gugur, bahkan kalaupun dia secara tegas mengugurkannya, maka haknya tidak gugur, menurut pendapat yang *shahih*.

Menurutku (As-Subki): hukum yang benar seperti yang telah Ibnu Ar-Rif'ah sebutkan, akan tetapi hal itu terjadi karena faktor budak yang melarikan diri itu merupakan hal yang bisa terjadi setiap saat, sehingga penundaan yang sebenarnya tidak pernah terjadi. Maka, menilainya termasuk kategori *udzur* tidaklah tepat.

Cabang: Adapun kegiatan yang tidak disebut *udzur*, amat banyak jumlahnya. Antara lain, apabila pembeli dituntut segera mengembalikannya pada saat mengetahui cacat tersebut, lalu dia berjumpa dengan penjual, lantas dia segera terlibat obrolan lain dengan penjual, kemudian dia baru berkeinginan mengembalikan obyek jual beli, maka dia tidak mempunyai hak mengembalikan sama sekali. Al Mawardi, Ar-Rafi'i dan ulama lainnya telah menyampaikan masalah tersebut.

Jika pembeli menunda pengembalian obyek jual beli serta mengetahui adanya cacat tersebut, kemudian dia berkata: Aku menunda (pengembalian obyek jual beli) karena aku sesungguhnya tidak pernah mengetahui bahwa aku mempunyai hak untuk mengembalikannya, —jika dia seorang yang baru memeluk Islam, atau tumbuh di sebuah kawasan yang penduduknya tidak mengerti hukum— maka pernyataannya bisa diterima, dan diberi kesempatan mengembalikannya. Jika tidak demikian, maka pernyataannya tidak bisa diterima.

Tentang (tidak mengetahui) hukum yang berhubungan dengan berbagai cabang masalah, disampaikan dua pendapat Asy-Syafi'i yang berbeda. Seperti sekelompok orang apabila menyatakan tidak mengetahui hukum. Jika pembeli berkata: Aku tidak mengetahui bahwa hak mengembalikan obyek jual beli itu batal akibat penundaan tersebut, maka pernyataannya bisa diterima, karena hukum tersebut termasuk hukum yang samar bagi orang awam. Demikian pendapat Ar-Rafi'i.

An-Nawawi berkata: Pernyataan pembeli yang tidak mengetahui hukum itu benar bisa diterima, namun aku tidak pernah mengetahui bahwa pengembalian (obyek jual beli yang cacat itu) harus dilakukan dengan segera.

Pernyataan seorang yang mempunyai hak *syuf'ah* (*Syafii*): "Aku tidak mengetahui jika *syuf'ah* itu harus dilakukan dengan segera," (bisa diterima) bila dia termasuk orang dimana hukum seperti itu samar bagi dirinya. Al Ghazali dan ulama yang lain telah menyampaikan syarat ini secara tegas dan lugas dalam *kitab syuf'ah*.

Menurutku (As-Subki): Kedua pernyataan yang mutlak itu masih perlu dikaji ulang dan tentunya hanya bisa dikatakan: Pernyataan pembeli yang tidak mengerti hukum itu bisa diterima, bila dia termasuk orang dimana hukum seperti itu samar bagi dirinya, atau fakta yang sebenarnya memang tidak diketahui.

Adapun orang yang mengetahui bahwa hukum seperti itu tidak samar baginya, maka pernyataannya tidak bisa diterima. Pada konteks inilah, pernyataan mutlak mereka diletakkan. Jika hak pengembalian obyek jual beli yang cacat itu gugur akibat kecerobohan pembeli, maka hilang pula hak menuntut ganti rugi bagian yang hilang karena cacat tersebut.

Cabang: Kalau pembeli melihat cacat sebelum obyek jual beli dikuasai, maka tentunya dia harus segera pula mengembalikannya, sesuai kesimpulan dari pernyataan mereka. Tidak bisa dikatakan: Bahwa dia boleh menunda sampai obyek jual beli itu dikuasai. Karena, setiap obyek jual beli sebelum dikuasai oleh pembeli, termasuk resiko yang harus ditanggung penjual, dimana cacat itu tetap tidak berubah statusnya.

Cabang: Cabang ini mengandung pembenaran pembahasan seputar melakukan pengembalian itu dengan segera,

bagaimana tatacara mengembalikan obyek jual beli, dimana kondisi lantas tempat tinggalnya jauh (pembeli) dan dia sakit?

Al Qadhi Husain berkata dari mayoritas ulama madzhab kami: Pembeli harus segera melakukan pembatalan akad seketika itu juga. Diriwayatkan dari Asy-Syaikh, yaitu Al Qaffal, dia boleh menunda pembatalan akad jual beli tersebut sampai datang ke badan arbitrasi (pengadilan). Demikian aku melihatnya dalam *Ta'liq* miliknya.

Maksud yang dikehendaki oleh Abu Sa'ad Al Harawi dalam mengutip jawaban dari Al Qadhi Husain adalah menentang pendapat Al Qaffal, dia berkata: Cara pengembalian obyek jual beli itu adalah membatalkan akad jual beli yang telah dilakukan oleh dirinya untuk memudahkan penetapan pengembalian tersebut.

Pernyataan Al Harawi itu hampir sama dengan pernyataan yang telah dikemukakan penulis *At-Tatimmah* dan jawaban yang dikutip dari mayoritas ulama madzhab kami dalam masalah melihat cacat itu pada malam hari, bahwa pembeli harus mengucapkan kata pembatalan akad. Sementara jawaban dari Al Qaffal, menyatakan bahwa pembeli boleh menunda sampai ada penjual, para saksi atau datang di badan arbitrasi (pengadilan).

Al Imam Haramain berkata: Apabila pembeli mempunyai kesempatan untuk melakukan pembatalan akad jual beli tersebut di hadapan hakim, maka tidak ada alasan untuk menunda pembatalan akad jual beli tersebut. Apabila pembeli tidak bisa mendatangi pihak yang bersengketa dengannya dan juga tidak mempunyai kesempatan untuk melakukan persaksian, maka hendaknya dia segera melaporkan kasusnya kepada hakim, dengan catatan dia tidak dianggap melakukan kecerobohan

menurut adat yang berlaku secara umum, dimana tentunya dia tidak harus mengucapkan kata pembatalan akad jual beli sebelum hadir (di hadapan hakim).

Apabila dia tidak mendapati pihak yang bertanggung jawab, namun dia masih bisa mengucapkan kata pengembalian obyek jual beli dan mempersaksikannya, lalu dia tidak melakukannya, dimana dia malah memilih melaporkan kasusnya kepada hakim, maka ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i (*Wajhaani*).

Al Ghazali dalam *Al Basith* berkata: Apabila pembeli membawa kasus tersebut kepada penjual sebagaimana dia lihat, maka dia bukan seorang yang ceroboh. Apabila pihak yang menanggung resiko tersebut tidak hadir (di hadapannya), dimana kemudian dia melaporkan kasusnya kepada hakim, maka dia bukan seorang yang ceroboh.

Apabila dia membatalkan akad jual beli tersebut di rumahnya dan dia mempersaksikan (di hadapan para saksi), maka dia bukan seorang yang ceroboh. Apabila dia memilih melaporkan kasusnya kepada hakim, padahal pihak yang menanggung resiko tersebut hadir di hadapannya, maka haknya mengembalikan obyek jual beli tersebut hilang, menurut pendapat *madzhab.*

Apabila pihak yang menanggung resiko kerugian itu tidak hadir di hadapannya dan dia masih bisa mempersaksikan di hadapan para saksi, lalu dia tidak mempersaksikannya dan memilih melaporkan kasusnya kepada hakim, terkait dengan hal ini, maka ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i (*Wajhaani*).

Pernyataan Al Ghazali tersebut sama dengan pernyataan Al Imam Haramain. Dimana pertama kali dia sepakat dengan pendapat yang menyatakan bahwa bila pembeli melaporkan kasusnya kepada hakim, dia bukanlah orang yang ceroboh, maka

makna ini digiring kepada masalah; jika para saksi itu tidak datang, hal ini diletakkan pada asal masalah bila hal mempersaksikan itu tidak mungkin dilakukan, karena menggabungkan antara pernyataan Al Ghazali pertama kali dan pernyataan Al Imam Haramain, bahwa pembeli boleh mengembalikan kepada pihak yang menanggung resiko kerugian tersebut.

Lalu jika pihak yang menanggung resiko kerugian itu tidak hadir, maka (pembeli) harus mempersaksikan di hadapan para saksi, atau dicukupkan dengan hakim, dimana di sini ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Bila berpedoman pada salah satu dari kedua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i itu, urutan pertama adalah hadirnya pihak yang menanggung resiko kerugian, kemudian mempersaksikan, kemudian terakhir baru melaporkan kepada hakim.

Sedangkan bila berpedoman pada pendapat yang lain dari ulama madzhab kami, urutan pertama adalah hadirnya pihak yang menanggung resiko kerugian, kemudian mempersaksikan atau hakim (keduanya) menempati posisi yang sama. Ini jika pembeli tidak hadir di badan arbitrasi (pengadilan). Jadi, bila dia hadir di hadapan hakim, maka dia tidak mempunyai alasan untuk menunda pembatalan akad jual beli tersebut, sebagaimana pendapat yang telah dikemukakan oleh Al Imam Haramain.

Al Ghazali dalam *Al Wasith* berkata: Apabila pihak yang mengadakan akad jual beli itu seorang yang hadir, maka hendaknya pembeli segera mengembalikan (obyek jual beli) seketika itu juga.

Apabila dia tidak hardir, maka hendaknya pembeli mempersaksikan di hadapan dua orang saksi atas pengembalian

obyek jual beli tersebut. Apabila sulit mempersaksikan, maka hendaknya dia mendatangi majlis hakim. Jadi, bila dia memilih melaporkan soal pembatalan akad jual beli kepada hakim, padahal pihak yang bersengketa dengannya itu orang yang hadir, maka dia adalah seorang yang ceroboh.

Apabila para saksi itu adalah orang yang hadir, lalu dia memilih melaporkan kasusnya itu kepada hakim, maka ada dua pendapat yang berbeda dari ulama madzhab Asy-Syafi'i, sebab mengembalikan persoalan sengketa tersebut kepada hakim mengandung kekuatan lebih. menjadi urutan ini memberi kepastian bahwa pengembalian itu pertama kali dilakukan di hadapan pihak yang menanggung resiko kerugian, lalu mempersaksikan, dan kemudian baru di hadapan hakim.

Menurut satu pendapat yang lemah: Urutan pertama pengembalian dilakukan di hadapan pihak yang menanggung resiko kerugian, kemudian mempersaksikan atau hakim yang menempati posisi yang sama.

Al Ghazali dalam *Al Wajiz* berkata: Kamu harus mengembalikan kepadanya waktu itu juga, bila penjual hadir. Apabila dia tidak hadir, maka persaksikanlah di hadapan kedua orang saksi yang hadir. Apabila dia bukan seorang yang hadir di hadapan hakim, maka sama seperti keterangan yang dimuat dalam *Al Wasith.*

Ar-Rafi'i berkata: Dalam urutan tatacara pengembalian obyek jual beli yang telah disebutkan itu terdapat kesamaran, yaitu urutan yang dimuat dalam *Al Wasith* dan *Al Wajiz.*

Ar-Rafi'i berkata: Karena arti hadir di suatu tempat itu, adakalanya maksudnya adalah, berkumpul dalam suatu majlis atau ada di suatu kawasan. Apabila yang dikehendaki adalah makna

yang pertama, maka jika penjual tidak berada di sisinya dan dia juga tidak menemukan para saksi, serta dia tidak pernah melaporkan kepada hakim, juga tidak berusaha untuk mendatangi penjual, dan hal lainnya yang patut dilakukan untuk segera mendatangi hakim saat dia bertemu dengan penjual yang membuatnya tertahan untuk segera mendatangi hakim, selama dia masih bisa mengejar penjual tersebut.

Apabila yang dikehendaki adalah makna yang kedua (berada di suatu kawasan), maka apa perlu Al Ghazali mengatakan: "Kedua orang saksi yang hadir"?

Dapat dimaklumi, bahwa seorang yang tinggal jauh dari suatu kawasan tertentu, dimana dia tidak mungkin mempersaksikan di hadapannya. Kemudian bila berpedoman pada kedua penafsiran tersebut, maka prihal mendatangi badan arbitrasi (pengadilan) itu disyaratkan bila sulit untuk mempersaksikan (pengembalian tersebut), hal ini sangat jauh dari kebenaran.

Adapun bila berpedoman pada penafsiran awal, karena mendatangi badan arbitrasi (pengadilan) itu terkadang hal yang lebih mudah baginya daripada menghadirkan seseorang, dimana dia hendak mempersaksikan kasus dirinya di hadapannya, atau hadir di sisinya. Adapun bila berpedoman pada penafsiran kedua, jika dia melihat cacat tersebut pada saat dia hadir di badan arbitrasi (pengadilan), maka pembatalannya itu bisa tetap dilanjutkan dan dia tidak perlu mempersaksikan pembatalan tersebut, bahkan hanya itulah yang harus dia lakukan sendiri; bila dia berkeinginan melakukan pembatalan akad jual beli tersebut. Jadi, sudah jelas bahwa urutan pembatalan akad jual beli yang dikehendaki oleh kesimpulan redaksi kitab tersebut tidak perlu diperhatikan. Demikian pernyataan Ar-Rafi'i.

An-Nawawi sependapat dengan Ar-Rafi'i mengenai kesamaran hukum ini, dia berkata: Bahwa urutan pengembalian obyek jual beli yang telah disebutkan oleh Al Ghazali tersebut adalah hal yang bermasalah serta bertentangan dengan pendapat *madzhab*.

Ar-Rafi'i berkata: Bahwa pendapat yang dia pahami dari pernyataan ulama madzhab Asy-Syafi'i adalah, bahwa penjual bila dia tinggal di negeri tertentu, maka pembeli harus mengembalikannya sendiri kepadanya atau melalui wakilnya. Demikian ini, jika wakilnya itu adalah seorang yang tinggal di negeri tersebut dan tidak perlu menemaninya. Lalu bila dia tidak mengembalikannya langsung kepada penjual, dimana dia memilih membawa kasusnya itu ke hadapan badan arbitrasi (pengadilan), maka tindakannya itu bisa menjadi kekuatan lebih. Kesimpulan pernyataan ini adalah pembeli diberikan kebebasan memilih antara kedua perkara tersebut.

Apabila penjual merupakan orang yang tinggal jauh dari negeri tersebut, maka pembeli menyerahkan kasusnya ke hadapan badan arbitrasi (pengadilan), atau dia membawa kasus tersebut langsung kepada pihak yang bersengketa dengannya atau kepada hakim, beserta kedua hal tersebut, penjual dan saksi jika pembeli memungkinkan untuk mempersaksikan pembatalan akadnya, lantas apakah dia wajib melakukannya? Terkait hal itu, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i (*Wajhaani*).

Penulis *At-Tatimmah* dan ulama yang lain memastikan wajib mempersaksikan pembatalan akad tersebut. Perbedaan pendapat ini terjadi seperti perbedaan pendapat dalam kasus; bila pembeli menunda pembatalan akad jual beli karena *udzur* seperti sakit atau *udzur* lainnya.

Apabila pembeli sulit mempersaksikan pembatalan akad jual beli seketika itu juga, lantas apakah dia wajib mengucapkan kata pembatalan akad jual beli tersebut? Ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Pendapat paling *shahih* dari kedua pendapat tersebut, menurut Al Imam Haramain dan penulis *At-Tahdzib* adalah tidak perlu mengucapkan kata pembatalan akad jual beli tersebut. Keterangan yang telah disebutkan oleh Ar-Rafi'i telah selesai. Keterangannya tersebut kontradiktif dengan pendapat yang telah disampaikan oleh Al Imam Haramain dan Al Ghazali dalam hal melaporkan kasusnya kepada hakim dengan disertai hadirnya pihak yang bersengketa dengannya, itu merupakan hal yang dapat menggugurkan haknya dalam membatalkan akad jual beli tersebut. Seperti pendapat yang disampaikan oleh Al Imam Haramain.

Sedang menurut Ar-Rafi'i, pembeli diberi kewenangan memilih di antara kedua perkara tersebut. Keterangan Ar-Rafi'i juga kontradiktif dengan pendapat Al Imam Haramain dalam hal mengganggap cukup persaksian pembatalan akad jual beli tanpa harus datang kepada hakim, seperti pendapat yang dikehendaki oleh pernyataan Al Ghazali dalam *Al Wasith* dan *Al Wajiz*, serta permulaan pernyataan Al Imam Haramain dalam *An-Nihayah*.

Sedangkan bila berpedoman pada pendapat yang telah disampaikan oleh Ar-Rafi'i, dapat dipastikan, bahwa mempersaksikan pembatalan akad jual beli saja tidak cukup, tidak boleh hanya melakukan persaksian mengabaikan hakim, dimana ada keterangan tambahan melebih pernyataan Al Imam Haramain dan Al Ghazali yaitu mewajibkan persaksian pembatalan akad jual beli disaat memungkinkan, hingga dia membawa urusannya itu langsung ke hadapan pihak yang bersengketa dengannya atau hakim beserta dengan kedua hal tersebut, ini sesuai dengan

kepastian hukum yang telah disampaikan oleh penulis *At-Tatimmah* dan ulama yang lain.

Sekalipun akhir dari pernyataan Al Imam Haramain dan Al Ghazali bisa saja ditafsirkan sesuai dengan kedua pendapat yang berbeda tersebut, mengenai kewajiban mempersaksikan pembatalan akad jual beli itu, yang telah disampaikan oleh Ar-Rafi'i. Tetapi jika akhir pernyataan Al Imam Haramain dan Al Ghazali itu benar ditafsirkan demikian, yaitu hanya sebatas melaporkan kepada hakim bukan kepada pihak yang bersengketa dengannya.

Ketiga perkara ini dimuat dalam pernyataan Ar-Rafi'i ﷺ. Pernyataan Al Imam Haramain memuat keterangan tambahan bahwa jika pembeli memungkinkan untuk membatalkan akad jual beli itu di hadapan hakim, maka tidak ada alasan sama sekali untuk melakukan penundaan pembatalan akad jual beli tersebut.

Tuntutan yang dikehendaki pernyataan Al Imam Haramain itu adalah, bahwa melakukan pembatalan akad jual beli di hadapan hakim itu lebih diprioritaskan dibanding menggabungkan ketiga perkara tersebut. Pendapat yang benar memang demikian, tanpa ada perbedaan pendapat.

Pendapat Ar-Rafi'i bahwa pembeli diberi kewenangan memilih di antara kedua metode pembatalan akad tersebut; bila pembeli berkeinginan membatalkan akad jual beli di luar tempat melihat cacat tersebut. Itulah kesimpulan yang nampak dari pernyataan Ar-Rafi'i.

Tetapi masih tersisa kondisi yang akan disebutkan berikut ini, dimana hal ini tidak pernah disinggung oleh Ar-Rafi'i. (Yaitu) Apabila pembeli berkeinginan membatalkan akad secara mutlak, yang memastikan bahwa pembatalan akad itu diputuskan oleh

hakim, namun pembeli lebih memilih mendatangi penjual, atau meninggalkan penjual di tempat melihat cacat tersebut dan dia lebih memilih mendatangi hakim. *Insya Allah* kami akan menyebutkan dari Ibnu Ar-Rif'ah keterangan mengenai masalah tersebut.

Keterangan yang telah disebutkan oleh Ar-Rafi'i, yaitu pendapat yang paling *shahih* menurut Al Imam Haramain dan penulis *At-Tahdzib*, bahwa tidak perlu mengucapkan kata pembatalan akad jual beli ketika sulit mempersaksikan pembatalan akad seketika itu juga. Pendapat ini kontradiktif dengan keterangan yang telah dikemukakan dari Al Qadhi Husain dan keterangan yang telah dikutipnya dari mayoritas ulama madzhab Asy-Syafi'i, tetapi sependapat dengan jawaban yang dikutipnya dari Al Qaffal.

Pembahasan mengenai pendapat yang telah disebutkan oleh Ar-Rafi'i, yaitu bahwa kewenangan memilih antara kedua metode pembatalan akad jual beli, sekiranya harus diketahui, aku akan menyampaikan dalam cabang masalah tersendiri pada bagian akhir pembahasan ini. *Insya Allah.*

Ibnu Ar-Rif'ah, dalam *Al Kifayah* dengan nada menyampaikan jawaban kepada Al Ghazali, berkata: Al Imam Haramain telah menyebutkan dalam bab *Syuf'ah* bahwa pihak yang mempunyai hak *syuf'ah* (*Syafii*), jika dia bergegas mendatangi badan arbitrasi (pengadilan), maka tindakannya itu melebihi tuntutan pembeli.

Mereka berdua sama-sama menyampaikan kedua pendapat yang berbeda dalam kasus; bila pembeli memungkinkan untuk mempersaksikan dan tidak mempersaksikan pembatalan akad jual beli tersebut, namun dia lebih memilih menyerahkan kasusnya

kepada hakim. Hal ini menegaskan, bahwa tindakan memilih untuk meneruskan kasusnya kepada hakim itu lebih kuat daripada bertemu langsung dengan pihak yang bersengketa dengannya, dimana juga mempersaksikan pembatalan akad jual beli itu lebih kuat daripada meneruskan perkaranya kepada hakim. Demikian pernyataannya dalam *Al Kifayah*.

Ibnu Ar-Rif'ah dalam *Al Mathlab* berkata: Bahwa yang dikehendaki Al Ghazali dalam *Al Wasith* dan *Al Wajiz* terkait kasus ini; dengan istilah hadir adalah hadir di negeri tertentu. Demikian pula yang dikehendakinya dalam *Al Basith* dalam kasus ini. Bila berpedoman pada penafsiran tersebut, kesimpulan yang nampak adalah bahwa melaporkan perkaranya kepada hakim dengan disertai hadirnya pihak yang bersengketa di negeri tertentu, itu bukanlah tindakan ceroboh, bahkan hal itu melebihi tuntutan pihak yang bersengketa dengannya, karena ada kemungkinan terjadinya perselisihan (antara kedua pihak).

Adapun tindakan melaporkan perkaranya kepada hakim dengan disertai hadirnya para saksi di tempat, yaitu guna melihat cacat tersebut, dalam masalah ini ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Kemudian Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Bila berpedoman pada pendapat kami, maka tidak wajib melangsungkan pembatalan akad jual beli di hadapan para saksi tersebut.

Lantas apakah dia wajib mempersaksikan bahwa dia adalah pihak yang berkeinginan mengembalikan obyek jual beli? Jawaban pertanyaan ini hampir sama, dimana di sini juga ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, seperti (persaksian menuntut hak) *syuf'ah*. Berawal dari pertanyaan tersebut jika memang benar, maka tersusun tiga pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Pendapat

yang ketiga dari ketiga pendapat itu adalah persaksian pembatalan akad jual beli itu bisa dipertimbangkan ketika posisinya digunakan untuk memudahkan tuntutan pengembalian obyek jual beli, bukan esensi dari pengembalian obyek jual beli itu sendiri.

Menurutku (As-Subki): Pendapat yang *shahih*, adalah seperti keterangan yang dikemukakan Ar-Rafi'i, bahwa pembeli wajib mempersaksikan soal esensi pengembalian obyek jual beli itu sendiri.

Adapun soal mempersaksikan bahwa dia adalah pihak yang berkeinginan mengembalikan obyek jual beli, dimana mempersaksikan hal tersebut tidaklah cukup, karena dalam kasus ini, memperlihatkan keinginan dirinya untuk mengembalikan obyek jual beli di hadapan para saksi merupakan hal yang mungkin dilakukan bagi pembeli, sedangkan pengambil alihan hak milik secara paksa tidak memungkinkan bagi pihak yang memiliki hak *syuf'ah* kecuali, disertai sejumlah bukti perkara yang memang secara sengaja diajukannya. Jika demikian, maka tidak ada yang bisa dilakukan oleh dirinya kecuali mempersaksikan tuntutannya tersebut.

Kemudian Ibnu Ar-Rif'ah menentang pendapat dirinya sendiri dengan menyatakan, bahwa Al Imam Haramain dan Al Ghazali dalam bab *syuf'ah* berkata: Pihak yang mempunyai hak *syuf'ah* (*syafii*) bila dia tidak menuntut pihak pembeli padahal dia hadir, dimana kemudian dia malah bergegas mendatangi hakim, maka tindakannya itu melebihi keinginan pembeli.

Makna ini bisa saja diungkapkan dalam kasus hadirnya pembeli di negeri tertentu dan hadirnya pembeli di tempat dimana dia melihat adanya hak *syuf'ah*. Makna serupa dalam kedua kasus

tersebut dapat diungkapkan dalam masalah pengembalian obyek jual beli karena cacat.

Ibnu Ar-Rif'ah menjawab bahwa pernyataan yang telah disebutkan oleh Al Imam Haramain dalam bab *syuf'ah* lebih tepat diletakkan pada kondisi dimana pembeli tidak hadir di tempat melihat adanya hak *syuf'ah* tersebut. Karena di saat pembeli hadir, tidak ada hal yang menentang pihak yang bermitra dalam pernyataannya: Aku adalah pihak yang menuntut *syuf'ah*, atau aku akan mengambil hak milik itu melalui *syuf'ah*, atau dia telah membawa pengganti harta tersebut.

Apabila pembeli tersebut menentangnya, jika demikian kondisinya, maka mitranya tersebut boleh melaporkan kepada hakim. Sementara di saat pembeli dalam kondisi tidak hadir di tempat dimana dia melihat adanya hak *syuf'ah* tersebut, maka tidak boleh tidak harus membawa kasus itu; adakalanya kepada pembeli atau kepada hakim. Jadi, dia diberi kewenangan memilih di antara kedua mekanisme tersebut, yang lebih banyak mendatangkan manfaat. Demikian juga, tidak ada perbedaan yang nyata antara kedua pernyataan tersebut.

An-Nawawi berkata: Keterangan yang telah aku sampaikan ini berpendoman pada pendapat yang menjadi pegangan mayoritas ulama madzhab Asy-Syafi'i, yaitu bahwa bila pengembalian obyek jual beli itu dapat diserahkan langsung kepada pihak yang menuntut *syuf'ah* (tanpa timbul perselisihan), maka dia tidak mempunyai alasan untuk memohon kepada hakim agar mengembalikan obyek jual beli tersebut.

Adapun bila berpedoman pada pendapat yang menjadi pegangan Al Qaffal, yang dimuat dalam keterangan yang telah disampaikan oleh Al Qadhi Husain dari Al Qaffal, maka tidak ada

perbedaan di antara kedua kondisi tersebut, dalam hal bolehnya menunda permohonan pengembalian obyek jual beli itu hingga waktu yang ditentukan di hadapan hakim. Sebagaimana hal itu menegaskan tuntutan pernyataan yang disampaikan oleh Al Qadhi Husain secara mutlak dalam *Ta'liq* miliknya dari Al Qaffal, dimana hal itu juga tidak ada masalah.

Al Imam Haramain berkata sambil menerangkan pendapat ini: Andaikata pihak yang menerima pengembalian obyek jual beli itu seorang yang hadir, lalu pembeli bergegas mendatangi hakim, maka kesimpulan yang nampak dari pendapat *madzhab* adalah, bahwa tindakannya yang memilih bergegas mendatangi hakim itu menghilangkan haknya untuk membatalkan akad jual beli tersebut.

Akan tetapi, pendapat yang disampaikan Al Harawi dari Al Qaffal, tidak hanya memasukkan kondisi di mana penjual itu hadir, bahkan hilangnya hak membatalkan akad jual beli itu terjadi pada saat pembeli itu tidak hadir, dimana memungkinkan baginya dalam kondisi tersebut untuk mempersaksikan pembatalan akad jual beli.

Jika demikian, maka jelas pendapat yang telah disampaikan oleh Al Ghazali, yaitu sepakat bahwa pembeli telah melakukan tindakan ceroboh, itu bisa dibenarkan, maksudnya adalah, bila pembeli melaporkan perkaranya kepada hakim, pada saat pihak yang bersengketa hadir di tempat guna melihat cacat tersebut.

Menurutku (As-Subki): Keterangan yang disampaikan oleh Al Harawi dari Asy-Syaikh Abu Hamid, bahwa tindakan melaporkan perkara tersebut kepada hakim, dan memohon putusan dari hakim agar menghadirkan pihak pembeli tersebut, sehingga dia dapat mengambil alih obyek jual beli dari pembeli tersebut melalui *syuf'ah*, adalah tindakan berlebihan yang menghilangkan hak *syuf'ah* tersebut.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Keterangan yang telah kami sebutkan terkadang bisa menguraikan pendapat pribadinya yang merupakan hasil pemahaman dari keterangan *Al Wasith* karena mengikuti keterangan yang dimuat dalam *Al Wajiz*, bahwa menunda pengembalian obyek jual beli di hadapan hakim, terkadang mengarahkan mereka pada sebuah tindakan ceroboh.

Demikian juga menunda pengembalian obyek jual beli, bila dia dan sejumlah metode pengembalian obyek jual beli itu berkumpul menjadi satu di tempat terlihatnya cacat tersebut.

Di dalam masalah ini sudah ada jawaban yang telah diriwayatkan dari Al Imam Haramain. Dimana kamu telah mengetahui tertolaknya pendapat Al Imam Haramain tersebut; ketika tidak hadirnya penjual di tempat terlihatnya cacat, tetapi dia seorang yang hadir di negeri tertentu, lantas apakah pembeli itu digolongkan seorang yang bertindak ceroboh akibat mengabaikan persaksian pembatalan akad jual beli sebelum membawa perkara tersebut ke hadapan hakim? Disini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i yang berlaku dalam masalah; apabila penjual merupakan orang yang tinggal jauh dari negeri tersebut, dimana dia juga mengabaikan persaksian pembatalan akad jual beli sebelum membawa (perkara tersebut) kepada hakim.

Makna implisit dari kedua pendapat tersebut yang dimuat dalam *Al Wajiz* adalah, bahwa pembeli tersebut tidak tergolong orang yang bertindak ceroboh. Apabila pembeli tidak mampu mempersaksikan pembatalan akad jual beli pada saat hadirnya penjual di negeri tertentu atau saat dia jauh dari negeri tersebut, maka tidak ada unsur kecerobohan sama sekali, kecuali dengan mengabaikan pencarian sang penjual atau hakim.

Apakah mencari hakim itu tindakan ceroboh pada saat hadirnya penjual di suatu negeri dan saat mudah mencarinya sebelum mencari hakim? Dalam masalah ini, ada dua jawaban yang berbeda dari Al Qaffal dan ulama madzhab Syafi'i yang lainnya, di samping itu memang keterangan yang telah aku (As-Subki) sebutkan dalam *Al Kifayah* itu tidak berpedoman kepada Al Ghazali. Ar-Rafi'i telah menyebutkan jawaban tersebut dalam keterangan yang menjadi rujukan pembahasannya. Jadi, silahkan renungkan kembali jawabannya.

Menurutku (As-Subki): Rangkuman dari penjelasan tersebut adalah bahwa bila penjual hadir di tempat terlihatnya cacat tersebut, maka telah disepakati bahwa obyek jual beli itu boleh dikembalikan. Apabila pembeli hadir di tempat dimana dia dapat melihat cacat tersebut, maka juga demikian, tidak seperti pendapat hasil pemahaman dari pernyataan Al Qadhi Husain, yaitu jawaban yang dikutip dari Al Qaffal.

Apabila salah seorang di antara mereka berdua tidak hadir di tempat terlihatnya cacat obyek jual beli tersebut, akan tetapi dia hadir di negeri tersebut, maka jawabannya seperti pendapat yang telah disampaikan oleh Ar-Rafi'i. Pernyataan Al Imam Haramain dalam *syuf'ah* memberi kepastian hukum bahwa pembeli diberi kewenangan memilih antara (mendatangi) penjual dan hakim.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Dalam contoh kasus seperti ini, ada dua pendapat yang berbeda dari Al Qaffal dan ulama madzhab Asy-Syafi'i yang lain. Maksudnya adalah, kewenangan memilih metode pembatalan itu hanya mengikuti pendapat Al Qaffal saja, sedangkan mayoritas ulama madzhab Asy-Syafi'i lainnya berpendapat sebaliknya. Namun pendapat sebaliknya itu bukanlah pendapat yang *shahih*, karena pendapat tersebut sepakat ketika

menafsirkan pernyataan Al Imam Haramain dan Al Ghazali dalam bab *syuf'ah*, bahwa melaporkan perkara tersebut kepada hakim adalah tindakan yang lebih banyak mendatangkan manfaat. Inilah diskusi (pertama) yang terkandung dalam pernyataan Ibnu Ar-Rif'ah.

Di samping itu, ada diskusi kedua, yaitu bahwa pernyataan Al Ghazali dalam *Al Wasith* itu menempatkan tindakan mendatangi hakim itu ketika sulit untuk mendatangkan para saksi. Pernyataan Al Ghazali memberikan persepsi bahwa pembatalan akad jual beli itu dianggap cukup melalui para saksi. Sepengetahuanku (As-Subki) tidak ada seorangpun ulama dari kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i yang mengatakan pendapat tersebut, saat dia bisa melaporkan perkara tersebut kepada hakim atau penjual.

Diskusi ketiga, yaitu bahwa keterangan yang telah disebutkan Ibnu Ar-Rif'ah tidak bisa menjawab penolakan Ar-Rafi'i dalam pernyataannya: "Pembeli tidak bisa mendatangi hakim dan tidak bisa mendatangi penjual," sebagaimana tuntutan yang dikehendaki oleh pernyataan Al Ghazali.

Pernyataan Ar-Rafi'i: Bahwa mendatangi badan arbitrasi (pengadilan) terkadang lebih mudah dilakukan daripada mendatangkan para saksi, sehingga mendatangi hakim itu disyaratkan karena sulitnya untuk mendatangkan para saksi. Pernyataan tersebut seperti tuntutan yang dikehendaki pernyataan Al Ghazali, dimana ini sangat jauh dari kebenaran.

Sedangkan pernyataan yang telah disampaikan oleh Ibnu Ar-Rif'ah, yaitu kemauan mendatangi badan arbitrasi (pengadilan) adalah pendapat yang *shahih*. Akan tetapi hal tersebut tidaklah menjawab pertanyaan Asy-Syafi'i ﷺ.

Maka, jelas sudah bahwa kesamaran pernyataan Al Ghazali tetap sesuai dengan kondisinya. Sekalipun sebagian yang dikehendakinya itu dapat diuraikan dengan jelas, dimana hukum tersebut juga diambil dengan berpedoman pada pendapat *shahih* yang disimpulkan dari pernyataan Ar-Rafi'i dan ulama madzhab Asy-Syafi'i yang lainnya. Dimana dalam masing-masing dari kedua kondisi tersebut, wajib mempersaksikan pembatalan akad jual beli, bila dapat dilakukan dengan mudah sebelum membawa perkara tersebut kepada penjual atau hakim, menurut pendapat yang *shahih*. Dimana dia tidak wajib mengucapkan kata-kata pembatalan akad sebelum membawa perkara itu sampai kepada penjual, menurut pendapat yang *shahih*. Dimana dia merangkum ucapannya dengan penjelasan yang lebih singkat terkait pembatalan akad jual beli ini, menurut pendapat yang *shahih* dari para pengikut madzhab Asy-Syafi'i.

Aku akan menyampaikan pembahasan mengenai hal tersebut dalam cabang masalah tersendiri.

Pertama: Kamu bisa mengungkapkannya dengan redaksi yang ringkas, kamu bisa berkata: Wajib segera mendatangi penjual atau hakim. Bila di tengah perjalanan menuju salah seorang dari mereka berdua, dia bertemu dengan yang lain, dan dia telah menjumpai para saksi, maka wajib mempersaksikan pembatalan akad jual beli itu di hadapan mereka, sebelum mendatangi penjual atau hakim tersebut, ini menurut pendapat yang paling *shahih*.

Apabila kamu berkeinginan membedakan sejumlah tingkatan pembatalan akad jual beli tersebut, maka perlu kamu ketahui bahwa tingkatan yang pertama adalah penjual dan hakim sama-sama hadir di tempat, dimana dia dapat melihat cacat obyek jual beli tersebut. Jika demikian, maka pembeli harus segera

melakukan pembatalan akad jual beli tersebut dan dipastikan dia tidak menundanya, ini jika berpedoman pada pendapat yang telah disampaikan oleh Ibnu Ar-Rif'ah, dan pernyataan Al Imam Haramain yang menuntut kepastian hukum demikian.

Kedua: Penjual hadir di tempat terlihatnya cacat obyek jual beli tersebut, maka metode pembatalan akad jual beli itu pun juga demikian, yaitu tidak menundanya. Lain halnya tuntutan jawaban yang dikutip oleh Al Qadhi Husain dari Al Qaffal, bahwa pembeli boleh menundanya sampai menghadiri badan arbitrasi (pengadilan), guna menghindari penolakan dari penjual.

Ketiga: Hadirnya para saksi di tempat dimana terlihat cacat obyek jual beli, maka pembeli tidak mempunyai alasan untuk melakukan penundaan pembatalan akad jual beli tersebut, karena penetapan pembatalan akad jual beli dapat dilakukan melalui para saksi tersebut.

Aku tidak pernah melihat pernyataan yang tegas mengenai jawaban tingkatan yang ketiga ini kecuali keterangan yang telah dikemukakan, yaitu keterangan yang secara mutlak menyatakan bahwa mempersaksikan pembatalan akad jual beli itu wajib dilakukan sebelum membawa perkara tersebut ke hadapan hakim dan penjual, jika hal itu mungkin untuk dilakukan, ini menurut pendapat yang paling *shahih.*

Keterangan yang mutlak itu juga memberi kepastian, dimana pendapat itu digiring ke dalam kasus ini. Aku telah mengemukakan keterangan mengenai pernyataan mutlak tersebut.

Jadi, dalam ketiga contoh kasus ini, ketika pembeli menunda pembatalan akad jual beli di luar tempat terlihatnya cacat obyek jual beli, maka haknya telah hilang. Baik terkadang sesuai

dengan kesepakatan ulama madzhab Asy-Syafi'i atau menurut pendapat yang lebih *shahih* di kalangan ulama madzhab kami.

Kesimpulan yang nampak dari pernyataan mutlak ini memberi kepastian hukum, bahwa tidak ada perbedaan antara apakah hakim itu lokasi tempat tinggalnya lebih jauh daripada penjual tersebut atau lebih dekat.

Menurut pendapat yang lemah: Seharusnya bila pembeli di tengah perjalanannya menuju salah seorang dari mereka berdua bertemu dengan yang lain, maka dia mempunyai alasan untuk menunda pembatalan akad jual beli tersebut, sebagaimana apabila pembeli dan salah seorang dari mereka sama-sama berada di tempat terlihatnya cacat tersebut, maka pembeli tidak mempunyai alasan untuk menunda pembatalan akad jual beli tersebut di luar tempat terlihatnya cacat obyek jual beli, hingga dia membawa perkara tersebut kepada yang lain. Aku juga telah mengemukakan keterangan tersebut. Dimana aku akan mengulangnya kembali pada pembahasan mengenai hal tersebut[20].

Kelima: Pihak yang ditemukan di negeri tersebut adalah satu dari kedua orang tersebut, adakalanya hakim atau penjual. Jika demikian adanya tidak ragu lagi bahwa pembatalan akad jual beli itu ditentukan melalui salah seorang dari mereka.

Keenam: Bila Tidak ada seorangpun dari mereka berdua (hakim atau penjual) berada di negeri tersebut, maka persaksian pembatalan akad jual beli itu menjadi satu-satunya cara untuk membatalkan akad jual beli tersebut.

Ketujuh: Apabila para saksi berada di negeri tersebut, dimana mengumpulkan mereka dapat dilakukan dengan mudah

---

[20] Lihat dimanakah letak tingkatan yang keempat? (Al Muthi'i).

sebelum sang pembeli mendatangi penjual atau hakim, maka dia wajib mempersaksikan pembatalan akad jual beli tersebut di hadapan mereka, ini menurut pendapat yang *shahih*.

Al Ghazali dalam bab *Syuf'ah* berkata: Bahwa menurut pendapat *madzhab*, mempersaksikan pembatalan akad jual beli itu tidaklah wajib.

Kedelapan: Apabila para saksi itu berada di negeri tersebut, namun tidak mudah untuk mengumpulkan mereka sebelum dia (pembeli) mendatangi penjual atau hakim, maka ulama madzhab Asy-Syafi'i sepakat, bahwa dia tidak wajib membawa perkara tersebut kepada mereka.

Kesembilan: Apabila para saksi berada di negeri tersebut, dimana mengumpulkan mereka sebelum mendatangi penjual atau hakim, itu mudah dilakukan, maka mempersaksikan pembatalan akad jual beli tersebut wajib, menurut pendapat yang paling *shahih*. Namun, ulama madzhab Asy-Syafi'i sepakat, mempersaksikan saja tidaklah cukup.

Kesepuluh: Apabila di negeri tersebut tidak ditemukan satupun dari ketiga hal tersebut, (saksi, penjual dan hakim) maka apakah wajib mengucapkan kata-kata pembatalan akad jual beli tersebut? Dalam menjawab pertanyaan ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, dimana kedua pendapat tersebut telah disebutkan dalam pernyataan Ar-Rafi'i ketika dalam kondisi sulit untuk mempersaksikan pembatalan akad jual beli tersebut. Dimana menurut pendapat yang lebih *shahih*, menyatakan tidak wajib mengucapkan kata-kata pembatalan akad jual beli tersebut.

Cabang: Apabila pembeli melaporkan perkara tersebut kepada hakim ketika pihak yang bersengketa dengan pembeli absen, seperti keterangan yang telah dikemukakan, maka bagaimana cara pembeli menyampaikan gugatan?

Al Qadhi Husain dalam *Fatawa* miliknya berkata: Pembeli menyampaikan gugatan tentang perkara pembelian barang tersebut dari si fulan yang tidak hadir di persidangan, dengan harga beli yang diketahui dan bahwa dia telah menyerahkan uang pembelian barang tersebut kepada si fulan, kemudian cacat tersebut nampak pada barang, dan dia ingin membatalkan jual beli tersebut, dimana dia akan mengajukan saksi atas pembatalan jual beli tersebut sebagai alasan yang memaksa, sehingga hakim akan mengangkatnya sebagai bahan pertimbangan putusan.

Hakim menyumpah pembeli bersama saksi, karena keputusan tersebut adalah keputusan yang menyangkut pihak yang tidak hadir. Kemudian hakim menarik obyek jual beli tersebut dari pembeli dan meletakkannya di bawah penguasaan orang yang adil, sedangkan uang pembelian tersebut tetap sebagai utang yang menjadi tanggungan penjual yang tidak hadir, lalu hakim melunasinya dari harta miliknya.

Apabila hakim tidak menemukan harta miliknya selain obyek jual beli tersebut, maka dia boleh menjualnya untuk melunasi utangnya itu. Demikian Al Qadhi Husain berpendapat. Ar-Rafi'i telah meriwayatkan hal ini darinya.

Pernyataan Al Qadhi Husain dalam soal gugatan: "Bahwa pembeli berkeinginan membatalkan jual beli tersebut." Al Qadhi Husain menyebutkannya karena semata-mata mengikuti pendapatnya dalam hal; pembeli tidak boleh menunda pembatalan jual beli tersebut hingga dia mendatangi hakim, bahkan pembeli

boleh membatalkan jual beli tersebut di hadapan para saksi atau melakukan pembatalan jual beli sendiri.

Sedangkan menurut pendapat yang paling *shahih*, dinyatakan bahwa pembeli tidak wajib mengucapkan kata pembatalan jual beli tersebut, bila para saksi tidak ditemukan, dimana dia dapat hadir di hadapan hakim untuk menyatakan pembatalan jual beli tersebut. Jadi, pembeli menyampaikan pernyataan tentang pembatalan jual beli tersebut di hadapan hakim. Gugatan yang didukung saksi tersebut hanya berhubungan dengan perkara pembelian barang, penyerahan uang pembelian dan perkara munculnya cacat tersebut.

Pernyataan Al Qadhi Husain: "Hakim mengangkat (pihak) yang menguatkan," hal ini dibangun berdasarkan pendapatnya juga, mengenai perlunya hal tersebut dalam beragam gugatan. Pendapat yang paling *shahih* menurut selain Al Qadhi Husain adalah, hakim tidak wajib mengangkat pihak yang menguatkan dan menyumpahnya setelah saksi, ini menurut pendapat yang paling *shahih* dari madzhab Asy-Syafi'i dalam soal gugatan atas pihak yang tidak hadir. Menurut pendapat yang lemah: Hakim dianjurkan melakukan hal tersebut.

Pernyataan Al Qadhi Husain: "Hakim melunasinya dari harta kekayaan miliknya," ini mencakup kekayaan tunai dan selain kekayaan yang tunai. Kekayaan dalam arti tunai itu merupakan hasil kesimpulan yang nampak dari redaksi tersebut.

Adapun selain kekayaan yang tunai, ada kemungkinan bisa dikatakan bahwa pelunasan utang oleh hakim itu serupa dengan jual beli, sehingga hakim bisa memilih menjual kekayaan mana yang dia kehendaki dari kedua jenis kekayaan tersebut. Ada kemungkinan juga, bahwa hal ini dapat dikatakan sebagai satu-

satunya cara untuk melunasi utang penjual itu, yaitu dengan menjual obyek jual beli tersebut, karena hal itu lebih mendekati pada tujuan yang diinginkan oleh penjual.

Apabila hasil penjualan obyek jual beli tersebut masih kurang untuk melunasi utang penjual, maka hakim boleh menjual dari kekayaannya yang lain untuk menutupinya. Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Itulah kesimpulan yang nampak.

Namun pendapat yang tepat tidak seperti pendapat yang dikemukakan oleh Ibnu Ar-Rif'ah, karena penjual tidak memiliki tujuan kecuali untuk memperoleh uang hasil penjualan dari obyek jual beli tersebut, bahkan obyek jual beli dan kekayaannya yang lain adalah sama, sehingga seharusnya pernyataan Al Qadhi Husain itu diletakkan demikian dan tidak diletakkan pada kekayaan miliknya kecuali obyek jual beli tersebut. Karena obyek jual beli itu belum tentu mencukupi untuk melunasi utangnya tersebut. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Adapun jika pembeli melaporkan perkara tersebut kepada hakim pada saat pihak yang bersengketa dengannya hadir di negeri tersebut, bila berpedoman pada keterangan yang telah dikemukakan, bahwa pembeli diberi kewenangan memilih dalam membatalkan jual beli tersebut, atau dia berada di samping hakim di tempat terlihatnya cacat tersebut.

Telah dikemukakan, bahwa aspek yang dijadikan pertimbangan dalam kondisi demikian adalah, harus segera melaporkan kepada hakim sesuai kesepakatan ulama madzhab Asy-Syafi'i. Jadi, secara zhahir, pengetahuan hakim mengenai cacat itu tidak ada manfaatnya kecuali, hakim memberitahukan

tentang pembatalan jual beli tersebut dan meminta pihak yang menanggung resiko cacat itu untuk mengakui cacat tersebut.

Jika demikian, maka pembatalan jual beli tersebut dianggap cukup ketika persaksian pembatalan jual beli itu berlaku sesuai dengan pendapat *shahih*, yang menyatakan bahwa hakim boleh mengambil keputusan hukum berdasarkan pengetahuannya.

Adapun jika kita menolak pengambilan keputusan hukum berdasarkan pengetahuan hakim, maka status pemberitahuan hakim tentang pembatalan jual beli itu, tidak ada manfaatnya bagi pembeli sebelum datangnya pihak yang menanggung resiko cacat tersebut.

Apabila pihak yang menanggung resiko cacat itu telah datang, dia tidak bisa mengatakan: Kondisi sekarang adalah sebagaimana yang telah pembeli lihat terkait cacat tersebut, hendaknya dia memberikan pengakuan mengenai cacat itu di depan hakim. Pernyataan pembeli: "Pembatalan jual beli itu terjadi pada waktu itu juga (ketika melihat cacat)" tidak bisa diterima.

Hakim tidak bisa mengambil keputusan hukum pembatalan jual beli hanya berdasarkan pengetahuannya saja, karena hal itu dibangun atas dasar tertolaknya pengambilan keputusan berdasarkan pengetahuan tersebut, sehingga perkara itu belum ada kepastian hukumnya. Hal ini sebaiknya dapat dijadikan landasan untuk mendahulukan persaksian pembatalan jual beli, dimana pembeli tidak melaporkan perkara tersebut kepada hakim ketika dia menemukan kesulitan mempersaksikannya, sesuai dengan tuntutan yang dikehendaki keterangan *Al Wasith*.

Akan tetapi hal itu juga memberi kepastian mendahulukan persaksian pembatalan jual beli tersebut dibanding mendatangi penjual. Hal itu bisa diketahui berdasarkan keterangan yang telah

aku sebutkan, yaitu pengetahuan hakim karena dia lebih dahulu mengetahui cacat tersebut, dimana pengetahuan hakim tersebut tidak bisa digunakan untuk memutuskan pembatalan jual beli. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Pihak yang bersengketa dengan pembeli, dimana pembeli akan mengembalikan obyek jual beli kepadanya, baik pengembalian itu melalui mekanisme (pihak) yang telah ditentukan, atau memilih antara dia dan hakim, siapakah dia? Pernyataan Asy-Syirazi tidak mengomentari pertanyaan tersebut.

Namun pernyataan Al Ghazali dan Ar-Rafi'i secara mutlak menyatakan bahwa pihak yang bersengketa itu adalah penjual itu. Pernyataan tersebut memberi kepastian bahwa tidak ada perbedaan antara apakah akad jual beli itu untuk dirinya sendiri atau untuk orang lain.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Untuk jawaban yang kedua, masih perlu dikaji ulang. Bila kita mengatakan: Tidak ada garansi yang berhubungan dengan wakil, dan atas dasar kondisi apapun, pembeli hanya boleh mengembalikan kepada pihak yang mewakilkan.

Menurutku (As-Subki): Pembahasan mengenai garansi tersebut memang disampaikan secara umum dalam pembahasan soal pengembalian obyek jual beli tersebut. Oleh karena itu, keterangan yang mutlak dalam masalah ini lebih baik diletakkan pada keterangan yang sudah jelas. Di samping itu, Ar-Rafi'i pada akhir bab ini secara tegas menyatakan bahwa pembeli boleh mengembalikan obyek jual beli kepada wakil dan kepada penerima wasiat, yaitu bila penerima wasiat atau wakil itu sendiri yang mengadakan akad jual beli tersebut.

Keterangan tersebut telah disampaikan dalam masalah, bila seseorang memberi wasiat kepada orang lain (penerima wasiat; *washii*) agar menjual budak laki-laki miliknya dan membeli budak perempuan dengan uang hasil penjualan budak laki-laki tersebut, sekaligus memerdekakannya, lalu penerima wasiat itu melaksanakan wasiat tersebut, dimana kemudian pembeli menemukan cacat yang terdapat pada budak laki-laki tersebut, maka penerima wasiat itulah yang harus bertanggungjawab menjual kembali budak yang dikembalikan dan menyerahkan uang penjualan budak laki-laki tersebut kepada pembeli.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Jika wakil penjual tetap harus menerima pengembalian obyek jual beli karena cacat tersebut, lantas apakah wakil boleh menjualnya untuk kedua kalinya? Terkait hal ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i (*Wajhaani*):

Pendapat pertama: Abu Hanifah ﷺ berpendapat dengan pendapat ini, bahwa status wakil penjual sama seperti penerima wasiat, agar jual beli itu berjalan sempurna dengan cara obyek jual beli itu tidak akan dikembalikan lagi kepadanya.

Pendapat yang lebih *shahih* dari kedua pendapat tersebut menyatakan, bahwa perkara ini tidak seperti penerima wasiat, karena wakil harus tunduk menjalankan apa yang telah diperintahkan oleh pihak yang mewakilkan. Sedangkan jual beli kedua ini adalah kewenangan yang baru, sehingga perlu meminta izin yang baru pula.

Perintah menjadikan seseorang sebagai wakil berbeda dengan perintah wasiat, karena perintah wasiat itu adalah mengurus dan menyerahkan kekuasaan secara penuh.

Jika seseorang mewakilkan kepadanya, misalnya agar dia menjual dengan syarat *khiyar* kepada seorang pembeli. Maka Apabila kita mengatakan: Hak milik penjual tidak pernah hilang, maka sang wakil boleh menjualnya untuk kedua kalinya. Apabila kita mengatakan: Hak milik penjual telah hilang dan datang kembali, maka penjualan hak milik penjual itu sama seperti pengembalian budak laki-laki tersebut.

Kemudian bila penerima wasiat itu menjualnya untuk yang kedua kalinya, maka jika dia menjualnya dengan harga lebih rendah daripada harga awal, maka kekurangan harga tersebut dibebankan kepada penerima wasiat, atau tetap menjadi tanggungan pemberi wasiat? Di sini,. ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Pendapat yang paling *shahih* di antara kedua pendapat tersebut adalah pendapat yang pertama, yaitu pendapat yang menyatakan bahwa kekurangan harga itu dibebankan kepada penerima wasiat. Inilah pendapat Ibnu Al Haddad.

Apabila berpedoman pada pendapat ini, jika budak laki-laki tersebut meninggal di tangannya, sebagaimana budak itu dikembalikan kepadanya, maka dia harus menanggung semua uang penjualan budak tersebut.

Dan jika penerima wasiat menjualnya lebih tinggi daripada harga awal, karena standar harga jual budak yang semakin tinggi atau (penerima wasiat) menghendaki harga tinggi, maka dia harus menyerahkan kadar harga tertentu kepada pembeli dan sisanya diserahkan kepada ahli waris. Jika tidak demikian, maka jelas jual beli barang untuk yang pertama kalinya itu batal, dan memerdekakan budak perempuan itu tetap terjadi dari pihak penerima wasiat, bila dia membelinya dalam bentuk tanggungan.

Apabila penerima wasiat membeli budak perempuan itu bukan dengan uang hasil penjualan budak laki-laki tersebut, maka pembelian itu dianggap tidak merealisakan wasiat dan tidak (pula) memerdekakan budak perempuan tersebut, dimana dia harus membeli budak perempuan yang lain sekaligus memerdekakannya dengan uang hasil penjualan budak laki-laki tersebut atas nama pemberi wasiat.

Demikian yang dipaparkan oleh ulama madzhab Asy-Syafi'i secara mutlak. Dalam pernyataan ulama madzhab Asy-Syafi'i ini, perlu dilakukan pembatasan, karena penjualan dan penyerahan barang itu oleh penerima wasiat tersebut atas sepengetahuan dirinya mengenai kondisi yang sebenarnya, karena kondisinya sama-sama melepaskan barang tersebut dan dia tidak mudah untuk membeli budak perempuan yang lain. Inilah pendapat Ar-Rafi'i. An-Nawawi berkata: Contoh kasus tersebut ditetapkan bagi orang yang tidak mengetahui kondisi yang sebenarnya.

Adapun pernyataan Ibnu Ar-Rif'ah: Apapun kondisinya, pembeli hanya boleh mengembalikan kepada pihak yang mewakilkan. Pendapat ini memberikan persepsi bahwa pengembalian kepada pihak yang mewakilkan itu tidak terjadi perbedaan pendapat sama sekali.

Persepsi itu tidak benar, bahkan perbedaan pendapat mengenai pemberian garansi itu terjadi pada setiap dari mereka berdua. Menurut pendapat yang *shahih*, dia boleh menuntut mereka berdua sekaligus; yaitu wakil dan pihak yang mewakilkan. Menurut pendapat yang lemah: Boleh menuntut wakil, bukan pihak yang mewakilkan. Menurut satu pendapat yang lemah: Boleh menuntut pihak yang mewakilkan bukan wakil. Tetapi fokus pembahasan di sini adalah seputar pihak yang harus menerima

pengembalian obyek jual beli tersebut. Karena itu kesimpulannya demikian, yaitu dapat menuntut wakil atau pihak yang mewakilkan.

Ibnu Ar-Rif'ah telah menyebutkannya dalam kasus pengambilan sumpah, mereka menyebutkan perbedaan pendapat dalam masalah pengambilan sumpah dan dalam kasus wali yang setatusnya merupakan orang yang dicekal untuk membelanjakan harta tersebut, bila dia sendiri yang mengadakan akad jual beli.

Adapun wakil, tidak ragu lagi ketentuannya mengikuti masalah pengembalian karena perusakan barang dalam masalah ini, perkara ini sama seperti soal pemberian garansi yang telah kami sampaikan.

Adapun dalam kasus wali yang merupakan orang yang dicekal membelanjakan hartanya, ulama madzhab Asy-Syafi'i sepakat mengembalikan barang itu kepadanya. Jika tidak demikian, maka bagaimana melepaskan dari jawaban yang menyatakan sepakat mengembalikan barang itu kepadanya ke jawaban yang masih samar. Demikian juga hakim dan penggantinya dalam kasus harta anak yatim.

Adapun ahli waris, pembeli boleh mengembalikan kepadanya. Ulama madzhab kami sepakat memberlakukan pengambilan sumpah beserta pengembalian tersebut.

Adapun pengembalian obyek jual beli karena cacat dalam kasus ini, Ar-Rafi'i menyebutkan keterangan yang telah dikemukakan. Asy-Syaikh Abu Hamid, Ibnu Ash-Shabbagh dan penulis *Al Bahr* juga telah menyebutkan masalah ini. Dimana pembeli boleh mengembalikan harta itu kepada wakil namun tidak harus.

Masalah tersebut termasuk sejumlah kasus yang telah dicetuskan oleh Ibnu Suraij berdasarkan *Al Jami' Ash-Shaghir* karya Muhammad bin Al Hasan. hukum asal dalam masalah tersebut adalah, ketika barang itu kembali kepada wakil di luar kehendaknya, maka dia boleh mengembalikannya kepada pihak yang mewakilkan.

Sedangkan ketika barang itu kembali kepada wakil karena kehendak dirinya, maka dia tidak boleh mengembalikannya kepada pihak yang mewakilkan.

Apabila barang itu dikembalikan kepada wakil karena cacat –maka bila cacat itu adalah cacat yang sama dan tidak akan muncul kembali- maka wakil boleh mengembalikannya kepada pihak yang mewakilkan.

Apabila cacat itu tidak mungkin terjadi sebelum penyerahan barang itu, lalu wakil menerimanya, maka wakil tidak berhak mengembalikannya kepada pihak yang mewakilkan. Apabila cacat itu ada kemungkinan demikian, dimana jika pembeli mengajukan saksi, maka pernyataan yang diterima adalah pernyataan wakil.

Apabila wakil telah bersumpah, maka hak pengembalian barang itu gugur. Jika tidak, maka sumpah diberikan kepada pembeli. Apabila pembeli telah bersumpah dan mengembalikan barang kepada wakil, maka wakil tidak boleh mengembalikannya kepada pihak yang mewakilkan. Sebagaimana jika dia membenarkan adanya cacat tersebut.

Al Qadhi Ath-Thabari berkata: Apabila kita mengatakan: Pengembalian uang pembelian barang itu diposisikan sebagai bukti yang dimiliki pembeli, maka wakil boleh mengembalikannya kepada pihak yang mewakilkan.

Ar-Ruyani berkata: Menurutku, pernyataan Al Qadhi Ath-Thabari ini perlu dikaji ulang, maksudnya adalah, karena masalah itu sampai mendatangkan pendapat ketiga.

Cabang: Terkait mempersaksikan pembatalan jual beli yang wajib dilakukan itu, Ar-Rafi'i dan ulama madzhab Asy-Syafi'i lainnya menyatakan secara mutlak. Al Ghazali berkata: Pembeli harus mempersaksikannya di hadapan dua orang.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Pernyataan Al Ghazali itu sebagai langkah kehati-hatian, karena sumpah satu orang saksi sudah mencukupi. Ketentuan yang benar seperti pendapat yang disampaikan oleh Ibnu Ar-Rif'ah.

Cabang: Telah dikemukakan bahwa bila pihak yang bersengketa itu seorang yang tinggal jauh dari negeri tersebut, maka pembeli boleh melaporkan perkara tersebut kepada badan arbitrasi (Pengadilan). Batasan jauhnya jarak dari negeri tersebut, yang telah disebutkan itu, tak ragu adalah jarak yang membolehkan seseorang untuk mengqashar shalat.

Apakah ukuran jarak jika seseorang melewati batas negeri itu dianggap mencukupi? Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Hampir dipastikan dalam masalah tersebut terjadi perbedaan pendapat seperti dalam masalah memohon bantuan dan pertolongan, penerimaan kesaksian dari anak, surat seorang hakim kepada hakim yang lain, dan undangan untuk menyampaikan kesaksian.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Terkadang dikatakan: Kepergiannya melewati batas negeri tersebut, sekalipun jaraknya belum jauh, sama seperti berpergian yang sangat jauh, sebagaimana pendapat

yang telah disebutkan dalam sebagian contoh kasus terdahulu. Karena memaksa pembeli agar keluar untuk menempuh jarak tersebut mengandung kesulitan, yang tidak sesuai dengan masalah yang sedang kami bahas ini.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Ini adalah ketentuan hukum mengenai jarak tempuh yang jauh, dimana pernyataan Ar-Rafi'i memberikan pemahaman tentang adanya kesepakatan ulama madzhab Asy-Syafi'i mengenai ketentuan tersebut.

Menurutku (As-Subki): Kesepakatan ulama madzhab Asy-Syafi'i mengenai jarak tempuh yang jauh itu adalah kesimpulan yang nampak (dari pernyataan Ar-Rafi'i). Apabila pernyataan Ar-Rafi'i itu tidak memberi kepastian hukum kecuali memutlakkan kata "jauh; lawan dari kata hadir," maka kesepakatan ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam keterangan yang dikemukakan, tentang masalah bahwa ketika hakim hadir di tempat terlihatnya cacat, maka dia wajib segera mendatanginya. Dengan adanya kesepakatan itu, sangat jauh sekali kemungkinannya hakim tersebut merupakan orang yang hadir di negeri tersebut, sehingga boleh mengabaikan hakim, dan memilih membawa perkara tersebut langsung kepada penjual yang keberadaannya kurang dari jarak tempuh mengqashar shalat atau jarak tempuh melewati batas negeri.

Jadi, seharusnya jarak yang jauh secara mutlak itu bisa dipertimbangkan kecuali domisili penjual di luar negeri tersebut, atau lebih dekat daripada domisili hakim yang tinggal di negeri tersebut. Jadi, dalam masalah ini perlu ditinjau kembali.

Cabang: Telah dikemukakan dari pernyataan Ar-Rafi'i, bahwa pembeli diberikan kewenangan memilih antara penjual dan

hakim (untuk membatalkan jual beli tersebut). Pernyataan ini dengan narasinya yang mutlak, memberi kepastian bahwa pembeli mendapati salah seorang dari mereka berdua, dimana dia berpaling darinya memilih ke yang lain. Apalagi ditambah perkataan Ar-Rafi'i: "Bahwa apabila pembeli mengabaikan penjual dan memilih melaporkan perkara itu kepada hakim," adalah keterangan tambahan yang menguatkan. Karena perkataan tersebut menegaskan makna ini, yaitu bahwa pembeli mendapati salah seorang dari mereka berdua, dimana dia berpaling darinya dan memilih yang lainnya.

Akan tetapi makna ini ditolak oleh penjelasan yang konkrit dari ulama madzhab Asy-Syafi'i, di saat hakim berada di tempat terlihatnya cacat tersebut, dimana tidak boleh menunda pembatalan jual beli karena dirinya hendak mendatangi penjual dan sebaliknya.

Tentunya keterangan ini dapat diletakkan pada contoh kasus selain contoh kasus ini, dimana pembeli boleh pergi menemui yang lain, selama dia tidak pernah berjumpa dengan yang lain itu sebelumnya, kemudian bila sudah pernah berjumpa dengannya, status hakim dan penjual menjadi sama dalam segi dekat dan jauhnya, sehingga timbullah pilihan sesuai yang dikehendakinya.

Terkadang salah seorang dari mereka berdua domisilinya lebih dekat tanpa melintasi yang lainnya, misalnya mereka berdua berada di dua arah yang berbeda, maka apakah kita tetap menetapkan harus membawa perkara itu ke yang lebih dekat di antara mereka berdua, atau hukum memilih itu masih tetap diberlakukan? Pernyataan ulama madzhab kami yang bersifat mutlak menegaskan yang kedua. Inilah cabang masalah, yang telah

aku janjikan untuk menjelaskannya. Dimana juga karena suatu hal yang terkandung dalam cabang masalah ini, yang telah aku sampaikan dalam keterangan yang telah dikemukakan: Bahwa apabila pembeli di tengah perjalanannya bertemu dengan salah seorang dari mereka berdua, maka pertemuan tersebut tidak mengurangi pilihannya untuk tetap dapat mendatangi yang lainnya.

Cabang: Muhammad bin Sirin telah meriwayatkan, dia berkata: "Abdurrahman bin Auf pernah membeli budak perempuan, lalu disampaikan kepadanya: Bahwa dia mempunyai suami. Lalu dia mengirim utusan kepada suaminya, dia berkata kepada suaminya: Ceraikanlah ia.

Kemudian sang suami menolak menceraikannya, lantas dia memberinya dua ratus. Lalu dia tetap menolak, dimana kemudian dia memberinya lima ratus. Namun dia tetap menolak (menceraikannya). Akhirnya Abdurrahman mengirim utusan kepada pemilik budak perempuan tersebut, bahwa suami budak perempuan menolak menceraikannya, maka terimalah kembali budak perempuan kalian semua."

Sebagian ulama ada yang berpedoman dengan *atsar* ini, bahkan ada yang menyatakan, bahwa tidak ada seorangpun dari kalangan sahabat yang menentang keputusan Abdurrahman bin Auf itu.

Namun *atsar* tersebut memuat kemungkinan bahwa Abdurrahman bin Auf tidak mengetahui *khiyar* tersebut sifatnya dilakukan dengan segera, atau hak mengembalikan itu tidak batal dengan penundaan semacam ini. Di dalam *atsar* tersebut, tidak disebutkan bahwa Abdurrahman mengembalikan dengan cara

paksa. Jadi, ada kemungkinan pemiliknya itu rela dengan pengembalian budak perempuan itu.

Apabila hak mengembalikan budak perempuan itu gugur akibat penundaan tersebut, maka tentunya yang terjadi adalah batalnya jual beli. Dimana masing-masing dari kedua ketentuan hukum tersebut kontradiktif dengan pendapat madzhab Asy-Syafi'i.

Cabang: Letak kewajiban segera mengembalikan obyek jual beli, yang telah dikemukakan itu dalam pembelian beragam jenis barang secara tunai.

Adapun barang yang dijelaskan spesifikasinya (yang penyerahannya dilakukan kemudian), yang telah diserahkan, apabila ditemukan dalam kondisi cacat, maka bila kita mengatakan: Bahwa pembeli bisa memilikinya berdasarkan kesepakatan suka sama suka, maka tak ragu lagi bahwa pengembalian itu sifatnya tidak dilakukan dengan segera.

Sementara bila kita mengatakan: Pembeli bisa memilikinya dengan cara menguasainya, maka dapat dikatakan pengembalian itu sifatnya dilakukan dengan segera.

Sedangkan beberapa pendapat yang lain dari ulama madzhab Asy-Syafi'i, menolak pengembalian yang sifatnya dilakukan dengan segera, karena barang yang dijelaskan spesifikasinya itu bukanlah obyek akad jual beli. Al Imam Haramain telah menyampaikan pendapat tersebut, dimana Ar-Rafi'i telah mengutip darinya dalam bab *Al Kitabah*. *Wallahu a'lam.*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila obyek jual beli itu berupa hewan, lalu pembeli menggiringnya karena

hendak mengembalikannya, lalu di tengah perjalanan dia menunggaginya, memberinya makan atau minum, maka haknya mengembalikan obyek jual beli tersebut belum hilang. Karena dia tidak menyukai cacat tersebut.

Dimana perbuatan yang dia lakukan tak lebih dari sekedar menunggangi, memberi pakan dan minum. Hal tersebut adalah hak pembeli, sampai dia mengembalikannya. Jadi, perbuatannya menunggangi, memberi pakan dan minum itu tidak menghalangi pengembalian obyek jual beli tersebut.

Penjelasan:

Pemanfaatan obyek jual beli sebelum mengetahui cacat tersebut, bila pemanfaatan itu memastikan adanya unsur penundaan atau penyerahan selama masa tertentu, yang andaikata pembeli diam saja selama waktu tersebut, maka penundaan itu membatalkan *khiyar*-nya, maka tak ragu lagi mengenai hilangnya hak pengembalian obyek jual beli tersebut, sesuai dengan keterangan yang telah dikemukakan mengenai persyaratan harus segera mengembalikannya.

Jadi, untuk sekedar mengingatkan kembali bahwa semua masalah pengembalian obyek jual beli, yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi dalam kasus pengembalian obyek jual beli karena cacat ini, maksudnya adalah pengembalian itu harus segera dilakukan selama masa pencarian pihak yang bersengketa dan hakim.

Jika demikian, maka aku bisa katakan: Keterangan yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ dalam soal menunggangi hewan, memberi pakan dan munum ini, Asy-Syaikh Abu Hamid

dan Al Mahamili dalam *At-Tajrid* telah mengutip bahwa Ibnu Suraij merangkumnya dalam sejumlah masalah mengenai pengembalian obyek jual beli karena cacat berdasarkan *Al Jami' Ash-Shaghir* karya Muhammad bin Al Hasan. Dia menyebutkannya demikian, sebagaimana Asy-Syirazi ﷺ menyebutkannya baik dalam segi hukum maupun argumen yang disampaikannya.

Ibnu Suraij berkata: Sesuatu yang menghalangi pengembalian obyek jual beli adalah salah satu dari dua perkara: Munculnya kekurangan yang terdapat pada obyek jual beli, atau mengabaikan pengembalian obyek jual beli, sekalipun dia bisa melakukannya.

Aku tidak melihat masalah ini dimuat dalam *Ta'liq Abi Ath-Thayyib*, hal itu termasuk perkara yang mengunggulkan bahwa keterangan Al Muhadzdzab itu bersumber dari *Ta'liq Abu Hamid*.

Di antara ulama yang sependapat dengan Asy-Syirazi mengenai hukum ini adalah Ibnu Ash-Shabbagh dalam *Asy-Syamil*, Al Jurjani dalam *Asy-Syafi*, dan Ar-Ruyani telah memilihnya dalam *Al Hilyah*.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata: Para ulama madzhab kami berkata: Demikian juga bila pembeli memerah susunya di tengah perjalanannya, karena susu tersebut hak miliknya. Jadi, apabila pembeli mengambil haknya secara penuh saat hendak mengembalikan obyek jual beli, maka pengambilan hak tersebut hukumnya boleh, seperti mengambil sejumlah manfaat hewan tersebut.

Ini adalah keterangan yang secara tegas menyatakan bolehnya mengambil sejumlah manfaat obyek jual beli secara penuh pada saat hendak mengembalikan obyek jual beli tersebut, dengan mengutip jawaban dari ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Di antara ulama yang sependapat mengenai pengutipan jawaban dari ulama madzhab Asy-Syafi'i itu adalah Ar-Ruyani dalam *Al Bahr*. Dia mengutip dari orang tuanya, bahwa dia berkata: Apabila berpedoman dengan *qiyas* masalah ini; jika budak perempuan itu sudah tidak perawan, lalu pembeli menyetubuhinya, dimana dia adalah orang yang menghamilinya, maka sudah seharusnya hak pengembalian obyek jual beli itu tidaklah hilang.

Maksudnya adalah, bahwa dia adalah orang yang menghamili budak tersebut, yang mana dengan status itu, tidak terjadi unsur ditundanya pengembalian. Jika persetubuhan itu diasumsikan terjadi pada waktu di mana pembeli tidak mungkin mengadakan perjalanan (mencari penjual) seperti malam hari misalnya, maka secara zhahir pembeli terpaksa menjalaninya, dan persetubuhan itu terjadi pada waktu tersebut.

Karena itu, Ar-Rafi'i secara mutlak menceritakan jawaban tentang masalah tersebut dari Ar-Ruyani, bahwa boleh menyetubuhi budak perempuan yang sudah tidak perawan. Al Jurjani, di samping sependapat dengan Asy-Syirazi, secara tegas menyatakan bahwa menyetubuhi budak perempuan tersebut hukumnya tidak boleh, dimana tidak boleh pula memakaikan pakaian padanya. Ini adalah pendapat yang *shahih* dari ulama madzhab Asy-Syafi'i. Karena hal itu membuktikan kesukaan (pembeli).

Pernyataan penulis *Asy-Syamil*, secara implisit menyatakan bahwa perkara yang dapat menghilangkan hak pengembalian itu adalah pengabaian perkara yang lain, yaitu dengan melakukan sesuatu yang membuktikan kesukaan dirinya terhadap obyek jual beli.

Pendapat yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi, Ibnu Ash-Shabbagh dan Ar-Ruyani, serta tuntutan hukum yang dikehendaki oleh pernyataan mereka, yaitu bolehnya mengambil segala jenis manfaat obyek jual beli (hewan), Ar-Rafi'i secara khusus mengutip pernyataan tersebut dari Ar-Ruyani.

Padahal dia dan banyak ulama madzhab Asy-Syafi'i lainnya, yang telah aku pahami pernyataannya, berpendapat sebaliknya. Berikut ini aku akan sampaikan pendapat yang telah mereka sebutkan.

Menurutku (As-Subki): Pendapat yang telah disampaikan oleh Ibnu Al Qash dalam *At-Talkhish* dan *Al Miftah*, Al Mawardi, Al Faurani, Al Qadhi Husain, Al Mutawalli, Al Imam Haramain, Al Ghazali, Al Baghawi, Abu Al Hasan bin Khairan dalam *Al Lathif*, Al Khawarizmi dalam *Al Kafi*, Ar-Rafi'i dan An-Nawawi, bahwa disyaratkan dalam soal pengembalian karena cacat itu harus dilakukan segera, maksudnya, tidak mempekerjakan obyek jual beli setelah pembeli mengetahui cacat obyek jual beli tersebut.

Jadi, bila pembeli mempekerjakannya, dimana obyek jual beli itu berupa budak, dimana dia memintanya agar melayani dirinya, atau berupa rumah, yang lalu dia menempatinya, maka haknya berupa pengembalian obyek jual beli sekaligus menuntut ganti rugi kurangnya harga tersebut telah hilang. Karena tindakan mempergunakan obyek jual beli tersebut kontradiktif dengan pengembalian obyeknya.

Mereka berbeda pendapat mengenai masalah bila tindakan mempergunakan obyek jual beli itu adalah pekerjaan yang relatif ringan, dimana adat serupa berlaku pada budak selain miliknya. Contohnya seperti ucapan pembeli: Ambilkan aku minum, ambilkan aku pakaian, atau kuncilah pintu itu, maka dalam

pekerjaan semacam ini dan pekerjaan lain yang serupa, ada satu pendapat dari ulama madzhab Asy-Syafi'i, dimana Al Mawardi dan Ar-Ruyani dalam *Al Bahr* sepakat bahwa tindakan memperlakukan obyek jual beli semacam itu tidak memiliki akibat hukum apapun. Ar-Rafi'i juga telah mengutipnya dari selain Al Mawardi.

Sementara pendapat yang telah disampaikan oleh Al Qadhi Husain, Al Imam Haramain dan Ar-Rafi'i: Bahwa pendapat yang *masyhur* dari madzhab Asy-Syafi'i adalah, tidak ada perbedaan mengenai mempekerjakan obyek jual beli tersebut. An-Nawawi mengikuti jejaknya dalam *Ar-Raudhah*, dimana dia berkata: Pendapat tersebut adalah pendapat yang paling *shahih*, serta pendapat yang lebih diunggulkan dari madzhab Asy-Syafi'i.

Diriwayatkan dari Al Qaffal dalam *Syarah At-Talkhish*, bahwa jika seorang budak laki-laki datang kepada pembeli membawa sekendi air, lalu dia mengambil kendi itu dari budak tersebut, maka tindakan membawa kendi itu tidak menghilangkan haknya mengembalikan obyek jual beli tersebut, karena meletakkan kendi itu di tangannya, sama seperti meletakkan kendi di atas tanah. Lalu bila dia telah minum, dan menyerahkan kendi itu kembali kepada budak tersebut, maka tindakan tersebut disebut mempekerjakan budak tersebut.

Adapun jika obyek jual beli itu berupa hewan, lalu dia menungganginya, maka bila dia menungganginya bukan karena hendak mengembalikannya, maka hak pengembalian obyek jual beli tersebut telah hilang. Apabila dia menungganginya karena hendak mengembalikan atau memberi minum, -maka jika hewan itu enggan berjalan yang sulit dituntun dan dikendalikan- maka dia seorang yang dimaafkan dalam menungganginya.

Apabila hewan itu tidak mogok berjalan, tetapi dia menunggangninya di tengah perjalanan, yaitu masalah yang dimuat dalam kitab *Al Muhadzdzab* ini, maka dalam masalah ini ada dua pendapat yang berbeda dari ulama madzhab Asy-Syafi'i (*Wajhaani*).

Pendapat pertama: Pendapat yang paling *shahih* adalah seperti pendapat yang telah disebutkan oleh Ar-Rafi'i dan An-Nawawi, yaitu; hak pengembalian obyek jual beli itu batal. Karena menunggangi obyek jual beli tersebut adalah bentuk pemanfaatan dimana adat serupa tidak terlaku di luar kepemilikannya kecuali seizin pemiliknya.

Pendapat kedua: Yaitu pendapat yang dinyatakan dalam kitab *Al Muhadzdzab* ini. Al Mawardi menyandarkannya kepada Ibnu Suraij. Ibnu Abi Ashrun telah mengunggulkannya. Dimana Ar-Ruyani telah memilihnya dalam *Al Hilyah*: Haknya untuk mengembalikan obyek jual beli itu tidak gugur.

Al Mawardi dan ulama madzhab Asy-Syafi'i yang lain mengambil kesimpulan hukum tersebut berdasarkan argumen bahwa penunggangan hewan tersebut adalah sikap pembeli yang ingin segera mengembalikan, dimana hal itu lebih maslahat bagi hewan tersebut daripada dituntun.

Al Mawardi berkata: Akan tetapi jika obyek jual beli itu berupa pakaian, lalu pembeli memakainya karena dia hendak mengembalikannya, maka dia tidak boleh memakainya. Karena pemakaian pakaian ini adalah hal yang menghalangi pengembalian obyek jual beli tersebut. Sebab adat semacam itu tidak berlaku. Alasan lainnya bahwa tidak ada maslahat bagi pakaian tersebut dengan memakainya.

Ar-Rafi'i meletakkan masalah ini sebagai bukti yang menguatkan pendapat yang paling *shahih* menurutnya, dalam masalah menunggangi obyek jual beli berupa hewan tersebut.

Tetapi pendapat yang telah disebutkan oleh Al Mawardi, yaitu mempertimbangkan adat dan maslahat adalah hal yang berbeda. Jika pembeli itu orang yang memakai pakaian tersebut, tiba-tiba dia melihat cacat pakaian tersebut di tengah perjalanan, lalu dia bergegas mencari penjual karena hendak mengembalikannya tanpa melepas pakaian tersebut, maka dia orang yang bisa dimaafkan, karena melepas pakaian di tengah perjalanan adalah sesuatu yang tidak umum menurut adat, Al Mawardi telah menyampaikan masalah tersebut, dimana Ar-Rafi'i telah mengutip darinya.

Jika pembeli menunggangi hewan tersebut karena hendak diambil manfaatnya, tiba-tiba dia melihat cacat pada hewan tersebut, maka dia tidak boleh meneruskan dalam menungganginya. Sekalipun pembeli pergi membawanya karena hendak mengembalikannya, ini bila berpedoman pada pendapat yang paling *shahih*, menurut Ar-Rafi'i.

Jika pembeli meletakkan hiasan atau pelana di atas hewan tersebut, kemudian dia melihat cacat tersebut, lalu dia membiarkannya di atas hewan tersebut, maka haknya (mengembalikan hewan yang cacat itu) telah hilang. Karena tindakannya membiarkan pelana atau tali pengikat hewan itu adalah bentuk pemanfaatan. Ar-Rafi'i telah menyampaikan masalah tersebut karena mengikuti penulis *At-Talkhish*.

Jika penggunaan dan pemanfaatan itu tidak ada, maka tentunya pembeli perlu membawa atau meletakkannya, maksudnya dengan membiarkannya itu, unsur kesukaran

membawa dan memikul itu terselesaikan bagi dirinya, sehingga hal itu bisa mencegah pengembalian hewan tersebut.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Lebih tepatnya, ketentuan ini berlaku bila akibat melepasnya tidak menimbulkan dampak yang merugikan hewan tersebut. Jadi, apabila menimbulkan dampak yang merugikan hewan atau dikhawatirkan hal itu terjadi, seperti kasus bila hewan berkeringat, dimana melepasnya dapat mengakibatkan hewan tersebut jatuh menggelinding, sehingga melepasnya dalam kondisi ini tidak dikategorikan tindakan ceroboh, sebab melepasnya dapat mengakibatkan hewan tersebut cacat, sehingga hal itu dapat mencegah mengembalikan hewan tersebut.

Menurutku (As-Subki): Ketentuan yang benar adalah seperti yang disampaikan Ibnu Ar-Rif'ah tersebut, bahkan dalam kondisi semacam ini, keringat itu dibiarkan mengering sendiri, sama seperti teracak hewan di biarkan hingga keringat itu mengering dan melepasnya termasuk dari kemaslahatan hewan tersebut.

Ar-Rafi'i berkata: Membiarkan sabuk kulit pada pipi hewan dan tali pengekang yang dipasang pada mulut hewan bisa dimaafkan, karena kedua barang itu relatif ringan, dimana mengaitkannya di atas hewan tidak dikategorikan mengambil manfaat. Alasan lainnya, bahwa duduk di atas hewan itu sulit dilakukan tanpa kedua barang tersebut.

Maksud yang terkandung dalam pernyataan ini memberi kepastian hukum bolehnya mengaitkan kedua barang tersebut sejak mulai proses masa pencarian pihak yang bersengketa dengannya. Dimana hukum yang benar adalah demikian.

Jika pembeli memakaikan teracak pada hewan tersebut di tengah perjalanan, Abu Hamid berkata: Apabila hewan itu terbiasa

berjalan tanpa teracak, maka haknya telah hilang. Jika tidak demikian, maka haknya tidak hilang.

Jika pembeli memakaikan teracak pada hewan tersebut, kemudian dia melihat cacat, lalu dia melepasnya, maka *khiyar*-nya batal. Penulis *At-Talkhish* telah menyampaikan jawaban hasil *takhrij* tersebut. Al Baghawi telah menyampaikan argumen mengenai hukum tersebut, karena melepas teracak tersebut mengakibatkan hewan menjadi cacat karena lubang yang masih tersisa.

Al Baghawi berkata: Jadi, bila lubang itu ditemukan ketika masih di tangan penjual, lalu pembeli memakaikan teracak pada hewan tersebut, maka melepas teracak itu tidak membatalkan haknya pengembalian hewan tersebut.

Jadi, berdasarkan pernyataan Al Baghawi ini bisa disimpulkan bahwa tali pengekang yang dipasang pada mulut hewan, sabuk kulit pada pipi hewan dan tali pengekang yang dipasang pada hidung hewan, boleh dibiarkan dan dilepas.

Sedangkan teracak, tidak boleh melepasnya kecuali dalam contoh kasus yang telah dikecualikan oleh Al Baghawi, karena seperti tali pengkang yang dipasang pada mulut hewan, boleh dibiarkan dan dilepas. Pelana hewan tidak boleh dibiarkan di atas hewan. Inilah pendapat yang telah disebutkan oleh para ulama tersebut ﷺ.

Penulis *At-Tatimmah* telah mengutip dari Abu Hanifah, boleh meminta dilayani dan mengembalikan kepada penjual. Al Qadhi Husain dan ulama yang lainnya telah mengutip bahwa Asy-Syafi'i ﷺ telah me-*nash* bahwa jika obyek jual beli itu berupa hewan, lalu dia menungganginya, maka hak membatalkan jual beli tersebut telah hilang.

Abu Al Abbas mengatakan: Yang dikehendaki hilangnya hak pembatalan jual beli tersebut oleh Asy-Syafi'i itu adalah bila pembeli menunggangginya karena mempekerjakannya. Sedangkan bila dia menunggangginya karena hendak memberinya minum dan mengembalikannya kepada semua pemilik, atau hewan tersebut enggan berjalan, tidak mau berjalan sendiri, maka haknya untuk membatalkan jual beli tersebut tidaklah hilang.

Apabila hewan tersebut adalah hewan yang sangat jinak, dimana membawanya berjalan tidak perlu untuk dinaiki, maka haknya untuk membatalkan jual beli itu telah hilang, sebagaimana jika dia secara sengaja mengambil manfaat dengan menaikinya.

Jawaban yang dikuti dari Asy-Syafi'i dengan pernyataannya yang masih mutlak, dan dari Ibnu Suraij dengan jawaban yang terperinci, keduanya bertentangan dengan ketentuan hukum yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ, yaitu bolehnya menaiki hewan tersebut, dimana keduanya juga bertentangan dengan jawaban yang telah dikutip oleh Al Mawardi dari Ibnu Suraij seperti yang dimuat dalam keterangan yang dikemukakan.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Mungkin dari Ibnu Suraij diriwayatkan dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, atau pendapat ini merupakan hasil dari interpretasi terhadap *nash* Asy-Syafi'i, sehingga pendapat ini menjadi madzhab Asy-Syafi'i ﷺ menurut Ibnu Suraij.

Jika demikian, pendapat yang mengatakan tidak hilangnya hak pengembalian akibat menaiki hewan itu adalah pendapat hasil *takhrij*, seperti yang dimuat dalam keterangan yang disebutkan oleh Asy-Syirazi. Secara meyakinkan, hal itu bertentangan dengan pendapat yang telah disampaikan oleh para ulama, dimana juga

bertentangan dengan pendapat yang mereka sandarkan kepada *nash* Asy-Syafi'i.

Andaikata tidak ada nash yang mereka riwayatkan ini, tentunya aku lebih mengunggulkan pendapat yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi, karena sependapat dengan Ibnu Ash-Shabbagh dan Al Jurjani, apalagi Ibnu Ash-Shabbagh telah mengutipnya dari ulama madzhab kami, dimana mereka membuat kesimpulan hukum tersebut berdasarkan argumen, bahwa hewan jika beranak dalam kondisi semacam ini, maka anak hewan itu menjadi milik pembeli, sebab kepemilikan pembeli masih ada.

Kemungkinan riwayat pendapat kelompok ulama Irak sama seperti pendapat yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi, karena mereka yang berpendapat sebaliknya itu mayoritas dari kelompok ulama Khurasan, diantaranya adalah Al Qadhi Husain dan Al Faurani. Menurut sepengetahuanku tidak ada seorangpun dari kalangan ulama selain mereka yang sepakat dengan mereka kecuali, penulis *At-Talkhish* dalam *At-Talkhish* dan dalam *Al Miftah*, dimana Ibnu Khairan sependapat dengan pendapat yang terakhir. Hanya saja Abu Al Khair bin Jama'ah Al Maqdisi komentator kitab *Al Miftah* telah menyebutkan dalam *syarah*-nya bahwa menunggangi hewan itu tidak menghilangkan haknya untuk mengembalikan hewan tersebut, seperti pendapat yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi.

Secara garis besar, perkara yang dijadikan pegangan dalam hilang dan tidaknya hak pengembalian itu, sebagaimana telah disampaikan oleh Al Imam Haramain dan Al Ghazali, bahwa itu adalah adat yang berlaku umum.

Jadi, seharusnya satu dari sekian banyak penggunaan obyek jual beli itu tidak bisa dijadikan landasan hukum hilangnya

hak *khiyar* kecuali, apabila penggunaan obyek jual beli itu jelas-jelas menunjukkan kesukaan sang pembeli terhadap obyek jual beli tersebut, contohnya seperti menyetubuhi budak perempuan, memakaikan pakaiannya, meneruskan jual beli dan perkara serupa lainnya.

Adapun penggunaan obyek jual beli yang tidak secara tegas menunjukkan kesukaan terhadap obyek jual beli atau kesukaannya terhadap obyek jual beli itu masih meragukan, maka seharusnya hukum asal *khiyar* masih bisa tetap diberlakukan beserta penggunaan obyek jual beli semacam itu. Dimana tentunya kita tidak bisa memutuskan mengenai kesukaan pembeli terhadap obyek jual beli itu tanpa didukung bukti yang menegaskannya.

Jadi, *khiyar* pengembalian obyek jual beli itu dipastikan masih tetap berlaku, dimana pengembalian dengan segera itu tetap terealisasikan. Sedangkan beragam penggunaan obyek jual beli yang menyertainya itu tidak secara tegas menunjukkan rasa suka pembeli terhadap obyek jual beli. Karena kepastian hukum masalah tersebut harus demikian.

Jadi, keputusan hukum mengenai rasa suka pembeli terhadap obyek jual beli, jika demikian adalah keputusan hukum tanpa disertai bukti yang menguatkannya. Seluruh keterangan ini terjadi jika kita mengatakan pengucapan pembatalan jual beli tidak wajib pada saat melihat cacat tersebut.

Adapun jika kita menetapkannya harus dilakukan, maka masalah tersebut tidak mudah dipecahkan, karena jika pembeli mengucapkan pembatalan jual beli ini, maka dia tidak boleh menggunakan obyek jual beli setelah dia mengeluarkan pernyataan pembatalan tersebut, sebab obyek jual beli itu telah keluar dari kepemilikannya. Bila dia tidak mengucapkan pembatalan jual beli

itu, maka hak pengembalian obyek jual beli itu hilang akibat menunda pengembalian obyeknya.

Ketika Al Qadhi Husain berpendapat wajibnya segera mengucapkan pernyataan pembatalan jual beli itu, tidaklah ada masalah, karena dia termasuk ulama yang mengatakan bahwa menggunakan obyek jual beli dan meminta dilayani bisa menghilangkan hak pengembalian obyek jual beli. Perkara yang menghilangkan hak pengembalian itu menurut Al Qadhi Husain sejatinya adalah menunda pengembalian obyek jual beli, bukan hanya sekedar menggunakan obyek jual beli. Namun pendapat Al Qadhi Husain itu harus diberi catatan.

Karena Al Qadhi Husain tokoh utama kelompok ulama Khurasan, dia mengatakan semacam itu berdasarkan pendapat pribadinya sendiri, sedangkan pendapat yang *shahih* adalah sebaliknya. Mengucapkan pembatalan jual beli itu tidak wajib dan kepemilikan pembeli masih tetap ada selama masa pengembalian obyek jual beli itu. Jadi, tidak ada alasan yang menghalanginya untuk melakukan tindakan yang tidak secara tegas menunjukkan rasa sukanya terhadap obyek jual beli. Ini semuanya berhubungan dengan masalah menunggangi hewan dan sejenisnya.

Mereka yang berpendapat bahwa menunggangi hewan itu membatalkan hak pengembalian obyek jual beli berkata: Jika pembeli adalah orang yang menunggangi hewan, lalu dia melihat cacat yang terdapat pada hewan tersebut, maka dia harus segera turun. Jika dia tetap menungganginya, maka hak pengembalian obyek jual beli itu hilang, karena terus berada di atas hewan itu sama saja dengan menunggangi hewan tersebut.

Adapun soal memberi pakan dan minum, tidak ada masalah (tidak membatalkan hak mengembalikan obyek jual beli),

demikian mereka sepakat dengan pendapat ini. Aku tidak menduga terjadi perbedaan pendapat mengenai hukum ini. Karena memberi pakan dan minum itu adalah kemaslahatan yang murni demi hewan itu sendiri, akan tetapi argumen yang disampaikan oleh Asy-Syirazi bahwa memberi pakan dan minum itu adalah hak pembeli sehingga dia mengembalikannya, hal ini memberi kepastian hukum terjadinya perbedaan antara memberi pakan dan minum itu dengan menunggangi hewan.

Adapun masalah memerah susu hewan tersebut, juga demikian (sama seperti memberi pakan dan minum), mereka sepakat dengan masalah tersebut, dimana sebagian penulis menyandarkannya kepada sebagian ulama madzhab kami dan seharusnya ketentuan hukumnya diperinci.

Apabila meninggalkan pemerahan susu itu menimbulkan dampak yang merugikan hewan tersebut karena berlimpahnya susu tersebut dalam kantong susunya, maka dalam masalah ini tidak terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama, sama seperti memberi pakan dan minum. Apabila tidak demikian, maka memerah susu itu sama seperti menunggangi hewan tersebut, karena mengambil manfaat hewan tersebut.

Apabila berpedoman pada pendapat yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi dan ulama yang sependapat dengannya, memerah susu itu hukumnya boleh. Sedangkan bila berpedoman pada pendapat yang telah diunggulkan oleh Ar-Rafi'i dan jumhur ulama, memerah susu itu hukumnya tidak boleh.

Ar-Ruyani dalam *Al Bahr* telah menisbatkan bolehnya memerah susu itu kepada ulama madzhab kami, dimana dia membuat batasan; dengan syarat hewan itu dalam kondisi berjalan. Jadi, jika dia memberhentikan hewan tersebut karena hendak

memerah susunya, maka hak mengembalikan obyek jual beli itu hilang.

Cabang: Apabila di dalam pengembalian obyek jual beli itu terdapat biaya, maka biaya pengembalian itu ditanggung pembeli, penulis *At-Tatimmah* dan ulama yang lain telah menyampaikan masalah tersebut. Dia beralasan: Karena jual beli itu hal yang dijamin keutuhannya di bawah penguasaannya, harta kekayaan bila dijamin keutuhan barangnya, maka harus dijamin pula pengembaliannya.

Menurutku (As-Subki): Kewajiban menanggung biaya pengembalian ini jelas terlihat bila pembeli tidak mengucapkan pernyataan pembatalan jual beli tersebut. Sedangkan bila dia mengucapkannya di manapun kami menganjurkannya, adakalanya ketika dia dapat menemui para saksi, ini menurut pendapat yang *shahih* dan adakalanya dia sendiri yang membatalkannya menurut pendapat Al Qadhi Husain, dimana akibat pembatalan jual beli itu, obyek jual beli telah keluar dari kepemilikannya.

Ar-Rafi'i secara tegas mengatakan bahwa biaya pengembalian obyek jual beli setelah pembatalan jual beli tersebut, itu ditanggung pembeli. Dia dan Al Mutawalli secara tegas mengemukakan alasannya, bahwa jika obyek jual beli itu rusak di bawah kepemilikannya, maka dia harus bertanggung jawab atas kerusakan tersebut.

Menurut pendapat yang lemah: Seharusnya hukumnya disamakan dengan hukum berbagai amanah (kepercayaan) yang ditetapkan berdasarkan *syara'* dan barang yang disewakan setelah habisnya masa sewa. Jadi, pembeli wajib mengembalikannya, tetapi barang tersebut bukanlah obyek yang harus ditanggung

pembeli. hukum biaya pada masa pengembalian obyek jual beli tersebut sama dengan hukum biaya dalam barang yang disewakan setelah habisnya masa sewa.

Jawaban terhadap pendapat di atas adalah, bahwa hukum asal penguasaan obyek jual beli ini adalah atas dasar tanggung jawab bukan amanah, sehingga hukumnya ditetapkan sama seperti pinjaman yang dibatasi waktu bila telah habis masa peminjamannya, berbeda dengan barang yang disewakan, karena barang yang disewakan itu sifatnya amanah (kepercayaan).

Al Qadhi Husain telah menyebutkan sejumlah masalah ini dalam *Fatawa* miliknya.

Di antaranya: Apabila jual beli itu batal karena cacat, atau karena *khiyar* syarat, atau pailit, maka biaya pengembalian obyek jual beli ditanggung pembeli. Biaya pengembalian barang gadai ditanggung pemberi gadai (*Rahin*). Seorang yang berposisi sebagai kurator, bila dia jelas-jelas berkhianat atau dipecat, sedangkan harta itu di bawah penguasaannya, maka biaya pengembalian harta itu ditanggung kurator tersebut.

Apabila dia berkeinginan mengembalikan harta itu setelah anak mencapai usia baligh, maka biaya pengembalian harta di tanggung si anak tersebut. Pengembalian barang yang diterima penerima wasiat yang hendak dikembalikan kepada pemberi wasiat, biayanya ditanggung pemberi wasiat.

Biaya pengembalian barang yang disewakan setelah habisnya masa sewa ditanggung pemilik barang, ini sesuai dengan perbedaan pendapat yang terjadi dalam masalah ini.

Biaya pengembalian maskawin kepada suami bila dia menceraikan istrinya sebelum sempat menyetubuhinya, atau

istrinya keluar dari Islam (murtad), atau dia membatalkan perkawinan, biaya tersebut ditanggung suami, karena maskawin itu adalah amanah yang berada di bawah penguasaan istri tersebut. Demikian Al Qadhi Husain menyampaikan pendapat tersebut. Ini merupakan riwayat pendapat ulama Marwazi. Sedangkan riwayat pendapat kelompok ulama Irak, yaitu pendapat yang paling *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i, bahwa biaya pengembalian maskawin itu menjadi tanggung jawab istri.

Di antaranya lagi adalah masalah; dimana Al Qadhi Husain mengawali penyampaian sejumlah masalah dengan masalah berikut ini. Yaitu bila budak yang telah melakukan *jinayah* telah diserahkan, dimana budak tersebut perlu dijual untuk menutupi kekurangan harga akibat *jinayah*-nya tersebut, maka biaya penjualannya, mulai dari upah pihak yang menawarkannya dan lain sebagainya ditanggung oleh orang yang menerima budak tersebut, dimana kadar kekurangan harga akibat *jinayah* itu diambil dari uang hasil penjualan budak yang telah melakukan *jinayah* terhadap korbannya (*Majni 'Alaih*).

Menurutku (As-Subki): Jika jinayah itu menghabiskan uang hasil penjualan budak tersebut, Al Qadhi Husain tidak pernah menjelaskannya. Aku telah melihat dalam *Syarah Al Muhadzdzab* karya Abu Ishaq Al Iraqi, dalam masalah; bila pembeli memecahkan suatu barang, dimana cacatnya tidak dapat diketahui kecuali dengan cara memecahkannya, dia berkata: Jika pembeli memerlukan biaya dalam mengembalikannya.

Maka apabila kita mengatakan: Pembeli tidak berhak mengembalikan dan dia boleh menuntut pengurangan harga tersebut, maka biaya pengembaliannya ditanggung pembeli, karena barang itu adalah miliknya. Apabila kita mengatakan:

Pembeli berhak mengembalikannya, maka biaya pengembaliannya itu ditanggung penjual, karena barang itu telah kembali menjadi miliknya.

Pernyataan Abu Ishaq Al Iraqi ini adalah pernyataan yang sangat mengherankan, aku tidak mengetahui dari manakah sumbernya. Namun yang tepat dan benar adalah pendapat yang telah dikemukakan.

Cabang: Apabila seseorang membeli budak, lalu dia menemukan cacat yang terdapat pada budak tersebut, lantas dia mengoperasinya, dan dia berkata: Aku kira kalau aku mengoperasinya atau mencantuknya, dimana cacat itu hilang dari dirinya, lalu aku mengoperasinya, namun ternyata cacat itu tidak pernah hilang, Al Qadhi Husain dalam *Al Fatawa* berkata: Haknya mengembalikan budak tersebut hilang, karena tindakannya mengoperasi budak tersebut adalah bentuk rasa suka dirinya dengan cacat tersebut. Apabila dia ingin melepaskan diri dari kesalahannya, maka mula-mula dia harus membatalkan jual beli tersebut, kemudian dia baru mengoperasinya, lalu bila budak itu meninggal, maka itu resiko yang harus ditanggung pembeli dengan mengganti sesuai dengan standar harganya.

Menurutku (As-Subki): Dalam hal bolehnya mengoperasi budak tersebut setelah pembatalan jual beli–padahal budak itu statusnya bukan lagi miliknya- ada ketidakjelasan. *Jami' Al Fatawa* berkata: Bahwa pembeli boleh melakukan hal itu.

Menurutku, jika dia membatalkan jual beli itu di hadapan pembeli tersebut, atau dia membatalkan sendiri dan fokus mencarinya. Adapun jika dia membatalkan jual beli itu di saat

penjual tidak ada, dan menunda-nunda pengembaliannya, maka hak pengembalian obyek jual beli itu hilang.

Dia berkata: Pernyataan itupun adalah pernyataan yang tidak jelas. Menurutku (As-Subki): Ketidakjelasan yang telah aku sebutkan dalam hal; bolehnya mengoperasi budak tersebut tetap belum hilang, dimana dia menambahkan dalam pernyataannya ini ketidakjelasan yang lain, yaitu bahwa setelah pembatalan jual beli itu, haknya batal karena menunda-nunda pengembalian. Secara zhahir, bahwa setelah adanya pembatalan jual beli itu, kepemilikan obyek jual beli itu berpindah dari pembeli dan tidak ada yang tersisa kecuali perselisihan.

Apabila penjual membenarkan pembatalan jual beli, atau ada saksi, maka penundaan pengembalian obyek jual beli itu tidak ada masalah bagi pembeli. Tindakan pengembalian yang dilakukan dengan segera, menurut orang yang berpendapat; harusnya segera mengucapkan pernyataan pembatalan jual beli tersebut, hal itu dipertimbangkan semata-mata karena ada indikasi pembeli yang menolak untuk mengembalikannya. Jadi, hendaknya masing-masing dari kedua pernyataan itu direnungkan kembali, karena menyimpan ketidakjelasan. *Wallahu a'lam.*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pembeli boleh mengembalikan obyek jual beli tanpa disertai persetujuan dari penjual dan tanpa kehadirannya. Karena pengembalian obyek jual beli itu adalah bentuk penghilangan akad yang diberikan kepadanya, sehingga persetujuan mitranya (penjual) dan kehadirannya tidak perlu dipertimbangkan dalam penghilangan akad tersebut, sama seperti thalak.

Penjelasan:

Keterangan yang telah dikemukakan membahas seputar pengembalian yang harus direalisasikan dengan segera. Sedangkan pembatalan jual beli, boleh bagi pembeli merealisasikannya, sekalipun pembatalan jual beli itu direalisasikan di hadapan penjual atau tanpa kehadiran penjual dengan disertai persetujuan dari penjual, maupun tanpa disertai dengan persetujuan dari penjual.

Pembatalan jual beli tidak memerlukan kehadiran penjual dan tidak pula harus mendatangi hakim. Pembatalan jual beli itu direalisasikan sebelum obyek jual beli diserahkan kepada pembeli, sehingga pembeli boleh membatalkannya di hadapan penjual, tidak boleh tanpa kehadiran penjual.

Bila pembatalan jual beli itu direalisasikan setelah obyek jual beli diserahkan kepada pembeli, maka pembatalan jual beli itu tidak boleh kecuali di hadapan penjual dan dengan persetujuannya, atau melalui keputusan hakim. Demikian pula Abu Hanifah dalam soal *khiyar syarat* berkata: Bahwa bagi salah seorang dari kedua pihak yang mengadakan akad, tidak boleh melakukan pembatalan jual beli kecuali direalisasikan di hadapan mitranya. Dalam masalah pembatalan jual beli itu tidak disyaratkan harus mendapat persetujuan dari mitranya tersebut.

Jadi, masalah-masalah itu jumlahnya ada tiga macam menurut Abu Hanifah ﷺ. *Khiyar* syarat yang di dalamnya disyaratkan harus dihadiri (mitranya) dan tidak harus mendapat persetujuan dari mitranya, pengembalian obyek jual beli karena cacat sama seperti penyerahan obyek jual beli, dimana harus dihadiri mitranya, tidak disyaratkan harus mendapat persetujuan dari mitranya, dan setelah obyek jual beli diserahkan kepada

pembeli, maka disyaratkan di dalamnya harus mendapat persetujuan dari penjual, atau melalui keputusan hakim.

Landasan hukum kami mengenai *khiyar* syarat adalah hadits Hibban bin Munqidz yang sifatnya mutlak. Sedang dalam *khiyar* karena cacat sebelum obyek jual beli diserahkan kepada pembeli, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Inti yang terkandung dalam masalah tersebut adalah bahwa seseorang yang persetujuannya tidak dipertimbangkan dalam penghilangan akad jual beli itu, kehadirannya tidak dipertimbangkan pula, seperti seorang istri dalam soal thalak.

Sedangkan setelah obyek jual beli diserahkan, pengembalian itu merupakan pengembalian yang berhak direalisasikan, sehingga di dalamnya tidak perlu mempertimbangkan persetujuan dari pembeli, sama seperti pengembalian sebelum obyek jual beli diserahkan kepada pembeli.

Pernyataan Asy-Syirazi ﷺ: "Persetujuan mitranya (penjual) tidak perlu dipertimbangkan dalam penghilangan akad tersebut," ini adalah isyarat mengenai pengembalian setelah obyek jual beli diserahkan kepada pembeli.

Pernyataan Asy-Syirazi: "Dan kehadirannya tidak perlu dipertimbangkan," ini adalah isyarat mengenai pengembalian sebelum obyek jual beli diserahkan kepada pembeli, untuk mengingatkan letak terjadinya perbedaan pendapat dalam kedua kasus tersebut.

Dalam sejumlah naskah lain kata "*raf'u*" (penghilangan) diganti dengan kata "*Qath'u*" (memutus). Pergantian kata itu lebih baik ditinjau dari segi bahwa thalak itu adalah hal yang memutus (ikatan perkawinan; *Qaathi'*) bukan menghilangkan (ikatan perkawinan; *Raafi'*), apalagi bila mengacu pada pernyataannya dan

salah satu pernyataan kami lainnya, bahwa pengembalian itu menghilangkan akad sejak dari awal akad itu berlangsung. Dalam naskah yang lain, terkait masalah pengembalian obyek jual beli itu, dia juga meng-*qiyas*-kannya dengan pihak pemberi wasiat.

Pernyataan Asy-Syirazi: "Yang diberikan kepadanya," ini mengecualikan pembatalan akad jual beli, karena pembatalan akad jual beli itu diberikan kepada kedua belah pihak; salah seorang dari mereka tidak boleh melakukannya secara sepihak.

Suami tidak boleh mengembalikan sumpah *li'an*, sekiranya kehadiran pihak istri dipertimbangkan di dalamnya, sebab dia rela menerima keputusan dari hakim. Di samping itu, perceraian tersebut hanya bergantung pada *li'an* suami, dimana perceraian tersebut menurut kami adalah perceraian karena batalnya ikatan perkawinan, sesuai ketentuan hukum *syar'i*, yang mana *syara'* menggantungkannya pada *li'an* dari suami, tanpa disertai kehendak dari dirinya. Jadi, *li'an* tersebut tidak termasuk ke dalam pernyataannya: "*Raf'u*" artinya penghilangan, sebab yang menghilangkan ikatan perkawinan itu adalah *syara'*, bukan suami.

Sedangkan dalam masalah pengembalian karena cacat, pengembalian itulah yang membatalkan jual beli dengan disertai kehendak dari dirinya, tujuannya adalah menghilangkan akad jual beli.

Ulama madzhab kami juga mengambil kesimpulan hukum pengembalian obyek jual beli itu berdasarkan dalil *qiyas* pada thalak *Raj'i* dan *Wadi'ah*. *Wadi'ah* bisa dibatalkan tanpa kehadiran penerima *Wadi'ah* (titipan), sehingga apabila dia mengetahui pembatalan *wadi'ah* tersebut, maka dia harus mengembalikannya kepada penitip, sekalipun dia tidak menanggung resiko (atas kerusakan titipan tersebut) hingga dia mempunyai kesempatan

mengembalikannya, dimana wajib baginya mencari pemilik *wadi'ah* tersebut, agar dia menyerahkan titipan itu kepadanya atau kepada hakim. Jadi, bila dia tidak melakukan prosedur tersebut dan *wadi'ah* itu rusak, maka dia harus bertanggung jawab atas kerusakan wadiah tersebut.

Perlu diketahui: Bahwa pernyataan Asy-Syirazi: "Penghilangan akad yang diberikan kepadanya," kelihatannya diletakkan dalam masalah pengembalian sebelum obyek jual beli diserahkan kepada pembeli. Karena Abu Hanifah ﷺ tidak mensyaratkan adanya persetujuan dari pihak penjual dalam pengembalian sebelum obyek jual beli diserahkan.

Adapun (bila pengembalian itu) direalisasikan setelah obyek jual beli diserahkan kepada pembeli, menurut sebuah pendapat: Bahwa dengan mensyaratkan harus adanya persetujuan dari pihak penjual, argumen bahwa penghilangan akad jual beli itu diberikan kepada pembeli, menjadi tertolak, karena pengembalian itu bergantung pada persetujuan dari pihak penjual. Pernyataan tersebut sekaligus membantah pernyataan Asy-Syirazi, karena yang dia kehendaki dengan pernyataan: "Penghilangan akad yang diberikan kepadanya" itu adalah, bahwa penghilangan akad jual beli itu muncul dari inisiatif pihak pembeli saja. Berbeda dengan pembatalan akad yang muncul dari kedua pihak (penjual dan pembeli). Meskipun demikian, pengecualian itu tetap bisa dibenarkan.

Apabila pihak yang bersengketa mengajukan persyaratan lain dalam pengembalian obyek jual beli tersebut, ulama madzhab Hanafi memberi kesimpulan hukum bahwa pengembalian obyek jual beli itu adalah bentuk penghilangan akad karena cacat,

sehingga pembeli tidak boleh melakukannya secara sepihak, seperti pengembalian karena impoten.

Ulama madzhab kami menjawab: Bahwa impoten itu perlu pengakuan dari pihak suami dan disertai fakta mengenai lemahnya syahwat, dimana perlu meminta keputusan hukum dari hakim, karena impoten itu bentuknya bermacam-macam, berbeda dengan pengembalian obyek jual beli karena cacat ini.

Abu Hanifah sependapat dengan kami (pengikut madzhab Asy-Syafi'i) dalam masalah; bila *khiyar* syarat itu berlaku bagi salah seorang dari kedua belah pihak, mengenai bolehnya melakukan pembatalan akad jual beli secara sepihak.

Abu Hanifah hanya berbeda pendapat dalam masalah bila *khiyar* tersebut berlaku bagi kedua belah pihak yang berakad. Demikian Al Qadhi Husain telah mengutipnya. Apabila mengacu pada keterangan ini, pembatalan akad jual beli itu tentunya tetap boleh dilakukan secara sepihak, karena pengembalian obyek jual beli karena cacat itu hanya berlaku bagi salah seorang dari kedua pihak yang berakad (penjual dan pembeli). *Wallahu a'lam.*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila seseorang membeli sepotong pakaian ditukar dengan budak perempuan, lalu dia menemukan cacat yang terdapat pada pakaian tersebut, kemudian penjual menyetubuhi budak perempuan tersebut, maka dalam masalah jual beli ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i(*Wajhaani*).

Pendapat pertama: Bahwa jual beli itu menjadi batal, sebagaimana batalnya jual beli pada masa

berlangsungnya *khiyar syarat* akibat menyetubuhi (budak perempuan tersebut).

Pendapat kedua: Jual beli itu tidak batal, karena kepemilikan obyek jual beli itu telah memiliki kekuatan hukum tetap bagi pembeli, menjadi pembatalan jual beli itu tidak bisa terjadi kecuali diungkapkan secara lisan.

Penjelasan:

Masalah ini telah disebutkan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam bab *khiyar* dari kedua belah pihak yang mengadakan akad jual beli. Dimana dia menyusun kedua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i itu dalam masalah tersebut berdasarkan keterangan *Al Wajiz* dalam masalah yang telah dia dan Asy-Syaikh Abu Hamid sebutkan.

Yaitu masalah; apabila seseorang membeli seorang budak perempuan dengan harga beli tertentu, kemudian dia jatuh pailit (tidak mampu membayar), dan penjual itu memiliki hak membatalkan penjualan budak perempuan tersebut, lalu penjual menyetubuhinya, lantas apakah tindakan menyetubuhi budak perempuan itu merupakan bentuk pembatalan jual beli? Dalam masalah tersebut, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i:

Pendapat pertama: Ya, hal itu merupakan bentuk pembatalan jual beli, sama seperti tindakan menyetubuhi (budak perempuan) selama masa *khiyar* berlangsung. Jadi, bila inisiatif pembatalan jual beli itu muncul dari penjual, dimana *khiyar* berlaku bagi dirinya atau bagi kedua belah pihak yang mengadakan akad, maka tindakan menyetubuhi budak perempuan itu merupakan bentuk pembatalan jual beli, menurut pendapat yang *shahih* dari

ulama madzhab Asy-Syafi'i, serta telah di-*nash* oleh Asy-Syafi'i, yang telah disampaikan oleh Al Mahamili dalam *At-Tajrid*, bahwa tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Apabila mengacu pada semua pendapat yang ada, dimana titik temu antara kedua pendapat itu adalah bahwa tindakan menyetubuhi itu adalah faktor yang mengembalikan kepemilikan (obyek jual beli itu kepada penjual) dan membatalkan jual beli.

Kepemilikan obyek jual beli itu dapat terwujud dengan lisan dan perbuatan, dimana tidak ada perbedaan dalam masalah persetubuhan yang dilakukan selama masa *khiyar* berlangsung antara *khiyar majlis* dan *khiyar syarat*. Asy-Syirazi membatasi batalnya jual beli akibat menyetubuhi budak perempuan dengan *khiyar* syarat, karena jual beli itu batal akibat menyetubuhi budak perempuan selama masa *khiyar* majlis berlangsung.

Menurut sebuah pendapat: Bahwa larangan menyetubuhi budak perempuan karena adanya akad jual beli itu masih tetap berlaku, sementara akad jual beli itu keberadaannya sangat lemah, dan kemudian apakah hal itu memberi kepastian mengembalikan pokok harta tersebut (tanpa laba dan penambahan harga)? Padahal tujuan yang tersimpan dalam penyerahan obyek jual beli selama *khiyar majlis* berlangsung itu sama seperti perkara yang ditentukan dalam akad dan karena sebab akad tersebut.

Sebagian ulama madzhab kami berkata: Bahwa pengurangan dan penambahan harga itu hanya bisa dikejar selama berlangsungnya *khiyar majlis* bukan *khiyar syarat*. Sekalipun menurut pendapat yang paling *shahih*, bahwa pengurangan dan penambahan harga itu bisa diberlakukan selama berlangsungnya kedua *khiyar* tersebut.

Jadi, bila jual beli itu batal akibat menyetubuhi budak perempuan selama *khiyar* syarat, maka terlebih bila bersetubuh itu terjadi selama *khiyar majlis*. Oleh karena itu, Asy-Syirazi hanya menyebutkan *khiyar* syarat tersebut. Karena *khiyar* syarat itu lebih mendekati *khiyar* pengembalian obyek jual beli yang baru muncul setelah adanya larangan (menyetubuhi) karena akad.

Tetapi kamu bisa mengatakan: Bahwa *qiyas* ini, hanya sempurna menurut mereka yang berpendapat bahwa kepemilikan obyek jual beli selama masa *khiyar* ada pada pembeli, yaitu pendapat yang *shahih* menurut Asy-Syaikh Abu Hamid, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Al Imam Haramain.

Adapun jika kita mengatakan bahwa *khiyar* itu hanya berlaku bagi penjual, atau tidak kepastian *khiyar* bagi siapapun (*Mauquf*), maka jelas ada perbedaan antara obyek jual beli selama *khiyar syarat* dengan obyek jual beli yang cacat, karena obyek jual beli yang cacat itu milik pembeli.

Pendapat kedua: Jual beli tidak batal akibat menyetubuhi budak perempuan tersebut. Perbedaan antara obyek jual beli yang cacat dengan obyek jual beli selama masa *khiyar* –jikalau kita mengatakan, jual beli itu menjadi batal akibat menyetubuhi budak perempuan tersebut, sekalipun kepemilikannya telah berpindah kepada pembeli- kepemilikan obyek jual beli selama masa *khiyar* itu adalah kepemilikan yang lemah, sedangkan kepemilikan obyek jual beli yang cacat itu telah memiliki kekuatan hukum tetap, dengan bukti bahwa pembeli diberikan kebebasan melakukan tindakan apapun terkait obyek jual beli yang cacat tersebut, menjadi kepemilikan obyek jual beli yang cacat itu lebih kuat daripada kepemilikan obyek jual beli selama masa *khiyar*.

Karena alasan itulah, disyaratkan dalam kepemilikan obyek jual beli yang cacat itu harus diungkapkan secara lisan. Inilah makna impilisit dari keterangan yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi. Di sini tersimpan banyak permasalahan:

Pertama: Keterangan ini hanya perlu disebutkan bila kita mengatakan kepemilikan obyek jual beli selama masa *khiyar* itu ada pada pembeli, catatan mengenai hal tersebut telah dikemukakan.

Kedua: Mana yang pendapat yang paling *shahih* dari kedua pendapat tersebut?

Perlu diketahui, Asy-Syafi'i ﷺ berpendapat bahwa jawaban yang lebih mendekati *qiyas* adalah bahwa seseorang yang mana *khiyar* itu berlaku bagi dirinya, maka kepemilikan obyek jual beli itu ada pada dirinya. Apabila *khiyar* itu berlaku bagi kedua pihak yang mengadakan akad, maka kepemilikan obyek jual beli yang belum ada kepastian hukumnya, memberi kepastian agar kita mengatakan dalam kasus ini, bahwa pendapat yang paling *shahih* adalah pendapat yang kedua, yaitu tidak batalnya jual beli tersebut.

Karena meng-*qiyas*-kannya pada masa *khiyar*, bila *khiyar* itu berlaku bagi kedua pihak yang berakad atau berlaku bagi pembeli, ini tidaklah tepat, karena kepemilikan obyek jual beli yang ada pada penjual, yang tidak bisa diputuskan telah hilang, sehingga kepemilikan obyek jual beli selama masa *khiyar* itu tidak menyerupai obyek jual beli yang cacat.

Apabila *khiyar* tersebut berlaku bagi pembeli, tidak mungkin kita mengatakan bahwa tindakan menyetubuhi yang dilakukan oleh penjual merupakan bentuk pembatalan jual beli, karena bila dia tidak memiliki hak membatalkan secara lisan, maka apalagi dengan

perbuatan, dia lebih tidak memiliki hak untuk membatalkan jual beli tersebut.

Apabila berpedoman pada tuntutan yang dikehendaki pernyataan Ar-Rafi'i, tentunya pendapat yang paling *shahih* dalam kasus ini adalah tidak batalnya jual beli tersebut.

Sedangkan bila mengacu pada pendapat yang telah diunggulkan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid dan yang sependapat dengannya, yaitu terjadinya perpindahan kepemilikan obyek jual beli dengan adanya akad jual beli itu sendiri, maka jelas terlihat ada perbedaan dengan keterangan yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ. Jadi, tentunya pendapat yang paling *shahih* adalah tidak batalnya jual beli tersebut.

Ketiga: Pernyataan Asy-Syirazi: "Kepemilikan itu telah memiliki kekuatan hukum tetap bagi pembeli," kata "pembeli" dalam pernyataannya itu adalah pembeli sepotong pakaian tersebut. Jadi, maksudnya adalah bahwa kepemilikan sepotong pakaian itu telah memiliki kekuatan hukum tetap bagi pembeli, sehingga tidak bisa membatalkannya karena budak perempuan yang berstatus sebagai nilai tukar pakaian tersebut disetubuhi (penjual pakaian).

Demikian pula tuntutan pernyataan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, tetapi dia dalam masalah pailit (*falas*) yang telah disusunnya berkata: Karena kepemilikan pembeli atas budak perempuan masih tetap melekat. Alasan ini relevan dengan pernyataannya dalam kasus ini: Karena kepemilikan penjual atas budak perempuan itu telah memiliki kekuatan hukum tetap, sebab pihak yang menuntut pengembalian dalam kasus pailit adalah

penjual, sedangkan pihak yang menuntut pengembalian dalam kasus cacat yang terdapat pada obyek jual beli adalah pembeli.

Tidak diragukan lagi bahwa kepemilikan masing-masing pihak, yaitu penjual dan pembeli, itu masih tetap melekat, dimana masing-masing dari kedua alasan yang melatarbelakangi kepemilikan itu bisa dibenarkan. Secara jelas bisa dikatakan bahwa pembeli pakaian tersebut bila dia melihat cacat yang terdapat pada pakaian itu, maka dia mempunyai hak mengembalikannya dan membatalkan pembelian pakaian tersebut, akibat pengembalian dan pembatalan jual beli tersebut, secara otomatis batal pula dalam perimbangannya (*muqabil*). Jadi, obyek yang melandasi pembatalan jual beli itu adalah pakaian bukan budak perempuan. Dan argumen kepemilikan pakaian itu masih melekat itu lebih tepat. Oleh sebab itu, jelas terjadi perbedaan masalah pembelian pakaian dengan nilai tukar berupa budak perempuan ini dengan obyek jual beli selama masa *khiyar*, juga dalam alasan yang melatarbelakanginya ini, karena pembatalan jual beli dalam masalah obyek jual beli selama masa *khiyar*, bergantung pada budak perempuan yang disetubuhi tanpa perantara apapun, sedangkan dalam kasus ini disertai perantara berupa pengembalian pakaian tersebut.

Keempat: Tindakan menyetubuhi budak perempuan itu hukumnya haram, menurut pendapat *madzhab*, sekalipun kita mengatakan, tindakan menyetubuhi budak perempuan itu mengakibatka terjadinya pembatalan jual beli.

Kelima: Abu Ali Al Fariqi telah mengomentari masalah menyetubuhi budak perempuan ini: Kami bermaksud membatalkan jual beli itu dengan cara menyetubuhi budak perempuan tersebut, dia tidak wajib membayar mahar, karena dia

menyetubuhi kekayaan miliknya. Apabila menyetubuhinya itu tidak bermaksud membatalkan jual beli tersebut, ulama sependapat, bahwa persetubuhan itu bukanlah bentuk pembatalan jual beli, tetapi dia wajib membayar mahar dan tidak dikenai hukuman apapun.

Contoh serupa adalah orang tua yang menyetubuhi budak perempuan yang digadaikan, apabila dia menyetubuhinya dengan maksud menarik kembali (budak perempuan yang digadaikan itu), maka di sini berlaku ada dua pendapat ulama madzhab kami.

Sedangkan bila dia tidak bermaksud apapun, maka persetubuhan itu hal yang diharamkan, dimana tentunya dia harus membayar mahar, namun dia tidak dikenai hukuman apapun, karena ketidakjelasan status kepemilikannya (*syubhat*).

Keenam: Dalam sejumlah kasus yang serupa dengan masalah ini, yaitu kasus yang mana sebuah perbuatan diposisikan sama seperti ucapan dalam masalah budak perempuan yang digadaikan, masalah tersebut telah dikemukakan. Di antaranya adalah mengalungi dan memberi tanda pengenal, apakah perbuatan itu diletakkan sama seperti ucapannya: Aku telah menetapkannya sebagai *hadyu* (hewan kurban)? Dalam masalah ini terjadi perbedaan pendapat.

Di antara masalah yang serupa adalah masalah; jika seorang yang ihram mengepalkan rambut kepala dan mengikatnya, dimana perbuatan ini tidak ada yang melakukannya kecuali orang yang berniat mencukur rambut, lantas apakah perbuatan itu diposisikan seperti mencukur rambut? Terkait hal ini, ada dua pendapat Asy-Syafi'i yang berbeda. *Qaul Jadid* menyatakan: tidak. Adapun jual beli *Mu'athah* dan sejenisnya,

(perbuatan diletakkan seperti ucapan) itu karena ada indikasi tertentu, bukan karena perbuatan tersebut.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila cacat yang terdapat pada obyek jual beli itu hilang sebelum pengembalian dilakukan, maka dalam soal hilangnya cacat tersebut ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i (*Wajhaani*), karena dibangun berdasarkan dua jawaban dari Asy-Syafi'i (*Qaulaani*) dalam masalah budak perempuan; apabila dia dimerdekakan saat menjadi istrinya seorang budak laki-laki, kemudian budak laki-laki tersebut merdeka sebelum budak perempuan itu memilih membatalkan perkawinan tersebut.

Pendapat pertama: *Khiyar* pengembalian tersebut gugur, karena *khiyar* tersebut berlaku untuk menghindari kerugian, dimana kerugian tersebut benar-benar telah hilang.

Pendapat kedua: *Khiyar* tersebut tidak gugur, karena *khiyar* tersebut berlaku sebab adanya cacat itu, sehingga *khiyar* tersebut tidak gugur tanpa persetujuan dari pembeli.

Penjelasan:

Kedua pendapat tersebut merupakan pendapat yang *masyhur*, yang diriwayatkan oleh segolongan ulama madzhab kami, dimana Ar-Rafi'i juga telah menyampaikannya dalam bab *tashriyah*, sebagaimana keterangan yang telah dikemukakan ketika

susu hewan *musharrat* (hewan yang tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya itu mengendap [mengumpul] di kantong susunya) terus-menerus dibiarkan bertambah banyak.

Akan tetapi dalam pembahasan ini, dia sepakat mengenai gugurnya *khiyar* pengembalian tersebut, sebab dia mengikuti penulis *At-Tahdzib*, dimana dia menambahkan: Bahwa ketika cacat itu hilang sebelum dia mengetahui cacat tersebut atau setelahnya dan sebelum pengembalian obyek jual beli itu dilakukan, maka hak pengembalian obyek jual beli itu gugur. Kedua pendapat itu adalah dua riwayat pendapat yang berbeda dalam madzhab Asy-Syafi'i, yang telah disampaikan oleh Al Qadhi Husain.

Riwayat pendapat pertama: Dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, yang dibangun berdasarkan dua jawaban Asy-Syafi'i (*Qaulaani*).

Riwayat pendapat kedua: Yang memastikan gugurnya *khiyar* pengembalian tersebut. Al Qadhi Husain berkata: Pendapat kedua inilah pendapat madzhab Asy-Syafi'i. Perbedaan antara *khiyar* pengembalian obyek jual beli dengan *khiyar* karena merdeka, bila berpedoman pada salah satu dari dua jawaban Asy-Syafi'i, yaitu bahwa *khiyar* karena merdeka itu tidak hilang akibat penundaan menurut sebuah pendapat Asy-Syafi'i, sehingga *khiyar* karena merdeka itu tidak batal sebab hilangnya faktor yang menetapkan *khiyar* merdeka tersebut, berbeda dengan *khiyar* karena cacat.

Tatkala kedua *khiyar* itu berbeda dalam segi faktor yang melandasinya, maka berbeda pula dalam segi spesifikasi dan keberadaannya setelah hilangnya faktor yang menetapkannya itu.

Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Perbedaan ini tidak cukup dalam menjawab masalah tersebut. Pernyataan yang benar sebagaimana yang telah dia sampaikan. Singkatnya pendapat yang *shahih* adalah gugurnya hak *khiyar* tersebut.

Demikian juga, gugurnya hak *khiyar* tersebut merupakan pendapat yang *shahih* dari dua jawaban Asy-Syafi'i dalam masalah budak perempuan. Namun ada kemungkinan bisa dikatakan, bahwa hak *khiyar* tersebut tidak gugur dalam kasus ini (hilangnya cacat sebelum pengembalian dilakukan), sekalipun dalam soal budak perempuan dikatakan: Karena *khiyar* budak perempuan itu dibatasi dengan perkara yang menimpanya, yaitu kerugian melanggengkan perkawinan tersebut, yang wajib memisahkan dan membedakannya dari yang lain, dimana faktor yang melandasi *khiyar* tersebut benar-benar telah hilang.

Sementara itu, *khiyar* pembeli dilandasi oleh selain penjual obyek jual beli tersebut, dimana dia menyerahkan uang pembelian itu sebagai perimbangan barang yang diduganya dalam kondisi utuh (tanpa cacat) dan ternyata dugaannya itu keliru, namun cacat itu telah hilang di bawah kepemilikan pembeli, dimana perimbangan yang disertai cacat itu telah dimiliki pembeli. Tetapi sepengetahuanku, tidak ada seorangpun yang menyampaikan pendapat berdasarkan riwayat pendapat ini.

Bahkan Al Imam Haramain dalam *Kitab Nikah* menilai pendapat dalam kedua masalah tersebut sangat lemah. Dia lebih mengunggulkan pendapat yang menyatakan gugurnya hak *khiyar* dalam kedua masalah tersebut.

Al Imam Haramain berkata: Bahwa perbedaan pendapat yang terkandung dalam kedua masalah tersebut, terbangun berdasarkan kaidah yang telah dia sebutkan dalam bab *syuf'ah*,

bahwa pihak yang mempunyai hak *syuf'ah*, bila tidak mengetahui hak *syuf'ah* tersebut, hingga dia menjual hak miliknya, dimana dia bisa mengambil alihnya melalui *syuf'ah*.

Al Imam Haramain menyebutkan perbedaan pendapat ini, karena dia menyampaikan, bahwa perbedaan pendapat dalam *syuf'ah* ini terjadi antara dua pendapat Asy-Syafi'i (*Qaulaani*), sedangkan mayoritas ulama madzhab Asy-Syafi'i menyampaikannya berupa dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i (*Wajhaani*), menjadi sebuah pendapat dari ulama madzhab Asy-Syafi'i yang menyatakan masalah cacat dan masalah *syuf'ah*, kedua-duanya dibangun berdasarkan masalah budak perempuan tersebut.

Pendapat yang paling *shahih* di kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam ketiga masalah tersebut ialah gugurnya hak *khiyar*. Masalah *syuf'ah* dan *khiyar* budak perempuan berawal dari riwayat pendapat yang sama, sedangkan antara kedua masalah tersebut dan masalah cacat itu, ada riwayat pendapat lain yang telah aku sebutkan dalam kemungkinan yang telah dikemukakan, yang tidak pernah ada seorangpun dari ulama madzhab Asy-Syafi'i yang menyebutkannya, menurut sepengetahuanku. Sekalipun makna yang menjadi perhatian dalam aliran tersebut ditemukan dalam pernyataan mereka.

Kebanyakan penulis menyampaikan perbedaan pendapat dalam masalah yang dimuat dalam kitab Al Muhadzdzab ini berupa dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i (*Wajhaani*) kecuali, penulis *Al Bahr* (Ar-Ruyani), karena dia berkata: Jika cacat tersebut telah hilang, maka hak pengembalian obyek jual beli tersebut gugur, sedang menurut sebuah pendapat yang lemah (*Qiila*):

Bahwa dalam masalah hilangnya cacat tersebut, ada dua jawaban berbeda yang telah di-*nash* oleh Asy-Syafi'i.

Kemutlakan pernyataan Asy-Syirazi itu memberi kepastian bahwa tidak ada perbedaan antara; apakah hilangnya cacat itu terjadi sebelum mengetahui cacat tersebut, atau setelah mengetahuinya dan sebelum pengembalian itu dilakukan, misalnya; hilangnya cacat itu terjadi selama masa pencarian pihak yang bersengketa dengannya dan pencarian hakim.

Pernyataan yang benar memanglah demikian, tanpa ada sedikitpun pertentangan, dimana semacam pernyataan ini pula ulama madzhab kami menyatakannya secara tegas dan jelas. Dimana juga memberi kepastian bahwa tidak ada perbedaan antara; apakah hilangnya cacat itu sebelum atau sesudah obyek jual beli itu diserahkan kepada pembeli.

Terkadang dikatakan: Bahwa keterangan tambahan "Hilangnya cacat sebelum obyek jual beli diserahkan kepada pembeli," lebih tepat untuk menyatakan gugurnya *khiyar* tersebut daripada keterangan tambahan "Hilangnya cacat setelah obyek jual beli diserahkan kepada pembeli."

Pernyataan Abi Sa'id Al Harawi dalam *Al Isyraf* sepakat dengan pendapat yang mengatakan, bahwa pembeli tidak berhak mengembalikan obyek jual beli tersebut (setelah hilangnya cacat). Tetapi dia menyampaikannya secara mutlak dalam masalah; hilangnya cacat yang ditemukan di bawah kepemilikan penjual, namun dia tidak secara tegas menyatakan bahwa hal itu terjadi setelah jual beli berlangsung.

Al Imam Haramain secara tegas menyatakan terjadinya perbedaan pendapat dalam masalah hilangnya cacat yang ditemukan di bawah kepemilikan penjual. Jadi, pernyataan Asy-

Syirazi ﷺ tetap memutlakkannya. Al Imam Haramain menyebutkan perbedaan pendapat tersebut dalam Kitab *Taflis* (Penetapan status pailit).

Cabang: Apabila seseorang membeli budak perempuan yang berbadan gemuk, lalu berubah kurus sebelum diserahkan, kemudian dia kembali gemuk sendiri, apakah pembeli berhak membatalkan jual beli tersebut?

Dalam masalah pembelian budak perempuan tersebut, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, yang dibangun berdasarkan masalah; jika seseorang meng-*ghashab* seekor kambing yang bertubuh gemuk, lalu berubah menjadi kurus, kemudian dia mengembalikannya, apakah wajib dia menanggung harga yang pertama (kambing dalam kondisi gemuk), atau diberikan kewenangan memilih menanggung harga yang kedua (kambing dalam kondisi kurus)?

Apabila kita mengatakan: Pembeli diberikan kewenangan memilih harga yang kedua dan tidak membatalkan jual beli, maka jawabannya pembeli tidak berhak membatalkan jual beli. Jika tidak demikian, maka dia berhak membatalkan jual beli tersebut. Penulis *At-Tahdzib* telah menyampaikan cabang masalah tersebut.

Jawaban penulis *At-Tahdzib* itu dibangun berdasarkan riwayat pendapat yang memastikan, bahwa hilangnya cacat tersebut mencegah pengembalian obyek jual beli. Adapun bila berpedoman pada pendapat dari aliran yang lain, jual beli tersebut batal.

Apabila kita mengatakan: Pembeli diberikan kewenangan memilih, urutannya seperti berikut ini; bila kita mengatakan: Harga

beli yang pertama (kondisi gemuk) tidak bisa tertutupi dengan Kondisi kedua (kondisi kurus), maka pembeli berhak membatalkan jual beli tersebut. Jika tidak demikian, maka ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Pendapat yang paling *shahih* dari kedua pendapat tersebut ialah tidak berhak membatalkan jual beli tersebut.

Cabang: Apabila cacat lama telah hilang sebelum mengetahui cacat tersebut, tetapi muncul kembali cacat baru yang menghalangi pengembalian obyek jual beli. Bila berpedoman pada pendapat yang paling *shahih*, dia tidak berhak menuntut pengurangan harga tersebut.

Sementara bila berpedoman pada pendapat yang lain, tentunya pembeli memiliki hak menuntut ganti rugi bagian yang hilang tersebut untuk menutupi cacat lama. Ibnu Ar-Rif'ah cenderung memilih pendapat terakhir ini.

Sedangkan Ar-Rafi'i sepakat dengan pendapat yang menyatakan tidak berhak menuntut pengurangan harga. Hal tersebut menindaklanjuti kesepakatannya dalam bab ini mengenai gugurnya *khiyar* pengembalian.

Adapun bila berpedoman pada riwayat dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, tentunya kedua pendapat tersebut bisa diberlakukan dalam kasus ini. *Insya Allah*, pembahasan seputar hilangnya cacat tersebut setelah penyerahan pengganti bagian yang hilang untuk menutupi cacat tersebut akan disampaikan pada bagian akhir pasal kedua bab ini.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila penjual itu berkata: Aku akan menghilangkan cacat tersebut, misalnya dia menjual sebidang tanah, yang di dalamnya mengandung bebatuan yang terpendam, dimana membiarkannya bisa merusak lahan tanah tersebut. Lalu penjual tersebut berkata: Aku akan menggali batu itu dalam jangka waktu tertentu, dimana tidak ada sewa untuk jangka waktu semacam itu. Hak pembeli untuk mengembalikan obyek jual beli tersebut gugur, karena kerugian akibat cacat tersebut hilang tanpa mendatangkan kerugian.

Penjelasan:

Bentuk masalah tersebut adalah membiarkan bebatuan itu dapat mendatangkan kerugian (kerusakan) lahan tanah dan menggalinya tidak meninggalkan kerusakan lahan tanah. Pembahasan seputar masalah ini telah dikemukakan dalam bab jual beli pepohonan dan buah-buahan.

Kesimpulan yang nampak dari pernyataan Asy-Syirazi di sini adalah bahwa *khiyar* tersebut masih tetap berlaku, dimana *khiyar* tersebut gugur dengan adanya pernyataan semacam itu dari penjual.

Keterangan yang telah dikemukakan dalam bab jual beli pepohonan dan buah-buahan itu, yang juga Ar-Rafi'i dan ulama madzhab Asy-Syafi'i yang lain telah menyebutkannya, bahwa penjual diminta menggali dan memindahkan bebatuan tersebut, dan tidak hak *khiyar* bagi pembeli tersebut.

Namun yang tepat dan benar adalah keterangan yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi ﷺ di sini, yaitu bahwa *khiyar* tersebut tetap berlaku, kemudian baru gugur. Pernyataan mereka dalam kasus ini diletakkan seperti keterangan yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi ini.

Bukankah kamu mengetahui, bahwa Ar-Rafi'i dan ulama madzhab Asy-Syafi'i yang lainnya meng-*qiyas*-kan masalah pembelian lahan tanah tersebut dengan masalah; jika seseorang membeli sebuah rumah, yang menyusul terjadinya kerusakan sedikit pada atap langit-langitnya, dimana mungkin dapat langsung diperbaiki seketika itu juga, atau rumah tersebut tertutup saluran airnya, lalu penjual tersebut berkata: Aku akan memperbaiki dan menjualnya, maka tidak ada hak *khiyar* bagi pembeli rumah tersebut.

Pernyataan ini menerangkan, bahwa tidak adanya hak *khiyar* itu bergantung pada pernyataan penjual. Akibat hukum pernyataan penjual itu akan nampak terlihat dalam kasus; jika seandainya pembeli ingin cepat-cepat membatalkan jual beli sebelum penjual mengatakan pernyataan tersebut.

Pernyataan Asy-Syirazi, Ar-Rafi'i dan ulama madzhab Asy-Syafi'i yang sifatnya mutlak mengenai gugurnya *khiyar*, itu bergantung pada pernyataan penjual: Aku akan menggali (bebatuan tersebut), seharusnya hal ini diletakkan dalam konteks bila penjual itu telah menggalinya. Apabila dia hanya mengatakannya secara lisan (tanpa diikuti perbuatan yang nyata), maka gugurnya hak *khiyar* dengan pernyataan penjual tidak bisa diikuti, karena cacat tersebut masih tetap ada (belum hilang).

Keterangan yang mendalam adalah pernyataan yang telah disebutkan oleh mereka dalam *kitab ijarah*. Pernyataan Al Imam

Haramain dalam kitab *ijarah* ini juga memberi kepastian bahwa *khiyar* tersebut masih tetap berlaku kecuali, jika penyewa segera menuntut untuk memperbaiki (lahan tanah tersebut), dengan catatan bila muatan bebatuan yang telah disebutkan itu mengurangi nilai jual lahan tanah tersebut, dan hal itulah perkara yang membuat mereka menyebutkan muatan batu itu termasuk dalam sejumlah cacat.

Apabila diasumsikan bahwa bebatuan yang telah disebutkan itu, masa pemindahannya yang relatif singkat, dimana muatan bebatuan yang terkandung dalam tanah tersebut tidak dianggap sebagai suatu cacat, maka keterangan Al Imam Haramain yang mengatakan secara mutlak bahwa tidak berlaku *khiyar*, bisa dibenarkan, dan tentunya penjual harus segera memindahkan bebatuan tersebut.

Akan tetapi ketetapan itu bertentangan dengan perkara yang diasumsikan. Jika demikian adanya, *khiyar* tersebut tidak ada pengaruhnya dengan pernyataan penjual: Aku akan menggalinya, karena dia harus melakukannya, dan tidak ada hak *khiyar* bagi pembeli, baik sebelum maupun sesudah penggalian batu tersebut.

Jadi, pendapat yang tepat dan benar adalah pendapat yang sesuai dengan keterangan mereka dalam *ijarah*. Karena *khiyar* pengembalian itu tetap berlaku kecuali, jika penjual segera menggalinya selama waktu tertentu, dimana tidak ada sewa untuk waktu semacam itu. Jika demikian, maka faktor yang menyebabkan tidak ada *khiyar* itu adalah, bahwa kerugian tersebut akibat cacat itu telah hilang.

Adapun argumentasi Asy-Syirazi bahwa cacat itu hilang, lebih relevan dimaknai tidak adanya *khiyar* sama sekali, akan tetapi dia tidak pernah berpendapat demikian. Namun argumentasi itu

tidak bisa dihilangkan kecuali dengan mengatakan: Bahwa tetap membiarkan bebatuan tersebut dengan disertai penolakan menggalinya dari pihak penjual, yang dianggap sebagai sebuah cacat, dan jika tanpa penolakannya, maka hal itu tidaklah disebut cacat. Namun pernyataan ini sangat jauh dari kebenaran.

Sebab bisa juga dikatakan: Bahwa ruang tanah yang dipenuhi bebatuan itu merupakan penghalang kesempurnaan sifat penyerahan lahan tanah tersebut (kepada pembeli), sebagaimana keterangan yang telah dikemukakan. Yaitu dari sebagian ulama madzhab kami.

Jadi, bebatuan yang mencegah sempurnanya penyerahan obyek jual beli dengan disertai penolakan dari pihak penjual untuk menggalinya, sama seperti cacat yang baru muncul sebelum obyek jual beli diserahkan.

Dalam kasus ini, tidak ada seorangpun berpendapat berlakunya *khiyar* di saat penjual segera menggalinya, landasan hukumnya adalah bahwa keberadaan bebatuan dalam tanah itu merupakan cacat, dimana penghilangan bebatuan itu dilakukan melalui ucapan atau perbuatan penjual, sama seperti hilangnya cacat sebelum pengembalian obyek jual beli. Di dalam masalah ini, ada pendapat yang lain dari ulama madzhab Asy-Syafi'i sebagaimana keterangan yang telah dikemukakan.

Seakan-akan perbedaannya adalah, lemahnya *khiyar* dalam kasus ini, karena penjual adalah seorang yang memiliki kekuasaan menghilangkan *khiyar* tersebut, atau karena cacat itu telah hilang sebelum penyerahan obyek jual beli direalisasikan secara sempurna, dimana cacat tersebut tidak sama seperti cacat yang hilang setelah obyek jual beli diserahkan. Atau karena penghilangan cacat ini merupakan hasil perbuatan penjual,

sehingga di dalam perbuatan penjual itu terkandung usaha meniadakan ketidakpastian hukum *khiyar* tersebut, berbeda dengan membiarkannya hilang dengan sendirinya.

Setelah aku menulis keterangan tersebut, aku melihat Ibnu Ma'ni menyampaikan pernyataan dengan nada menentang Asy-Syirazi ﷺ, dan dia mengira bahwa terjadi kontradiktif antara keterangan yang disebutkannya dalam kasus ini dan keterangan yang dimuat dalam *ijarah*, yaitu dalam hal gugurnya hak *khiyar*, dengan keterangan yang telah dikemukakan sebelumnya.

Yaitu dua pendapat yang telah diceritakannya dalam masalah hilangnya cacat sebelum pengembalian obyek jual beli. Dimana dia mengklaim bahwa yang lebih tepat adalah membuang kedua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i tersebut dalam kasus ini.

Demikian juga Ibnu Ar-Radi[21], dia berkata: Aku melihat masalah yang kedua ini sama seperti masalah yang pertama, yaitu ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i generasi pertama (*Wajhaani*), bahkan inilah yang lebih tepat.

Karena, jika dalam hilangnya cacat setelah pengembalian obyek jual beli, dimana ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, maka terlebih jika cacat itu masih ada.

Keterangan yang telah aku sebutkan adalah jawabannya, dimana Asy-Syirazi tidak sendirian menyebutkan keterangan tersebut.

Pernyataan Asy-Syirazi: "Yang mana tidak ada sewa untuk ukuran waktu semacam itu," ini adalah batasan yang harus

---

[21] Demikian tertulis dalam naskah asli, yang benar mungkin Ibnu Ar-Rif'ah. (Al Muthi'i)

dipenuhi, untuk memastikan tidak adanya dampak yang merugikan orang lain.

Apabila bebatuan itu, dalam menggalinya mendatangkan dampak kerugian, atau menggali dan membiarkannya sama-sama mendatangkan kerugian, maka pembahasan mengenai hal tersebut telah dikemukakan dalam masalah yang tidak mendatangkan dampak kerugian dalam bab jual beli pepohonan dan buah-buahan.

Pernyataan Asy-Syirazi: "Yang sengaja dipendam," mengecualikan batu yang tercipta secara alami di dalam tanah tersebut. Ketentuan hukumnya telah dikemukakan. Di antara sejumlah penjelasannya adalah, bahwa kepastian masalah ini adalah ketika pembeli dalam kondisi tidak mengetahui bebatuan tersebut.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila penjual tersebut berkata: Peganglah obyek jual beli tersebut dan aku akan memberimu ganti rugi bagian yang hilang karena cacat tersebut, maka pembeli tidak boleh dipaksa agar menerima permohonannya, karena pembeli tidak menyukai kecuali obyek jual beli yang utuh dengan semua uang pembelian tersebut. Jadi, pembeli tidak boleh dipaksa agar tetap memegangi barang yang cacat dengan sebagian uang pembelian tersebut.

Apabila pembeli berkata: Berikanlah kepadaku ganti rugi bagian yang hilang tersebut, agar aku tetap memegangi obyek jual beli tersebut, maka penjual tersebut tidak boleh dipaksa agar menyerahkan ganti rugi bagian yang hilang tersebut, karena dia tidak akan

pernah menyerahkan obyek jual beli tersebut kecuali dengan semua uang penjualan obyek jual beli itu. Jadi, dia tidak boleh dipaksa agar menyerahkan obyek jual beli itu dengan sebagian uang pembelian tersebut.

Penjelasan:

Kedua masalah itu sudah sangat jelas. Kaidahnya adalah bahwa setiap orang yang berhak menerima suatu perkara, maka dia tidak berhak menuntut selain perkara tersebut, dimana dia tidak bisa dipaksa agar beralih ke selain perkara tersebut.

Kecuali *qishash*, apabila seseorang mengampuni tuntutan *qishash*, maka dia berhak menerima kompensasi berupa harta, sekalipun tuntutan yang wajib dari *qishash* itu adalah barang yang sama. Diriwayatkan dari Ahmad, bahwa pembeli berhak menuntut pengganti bagian yang hilang karena cacat tersebut.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila penjual dan pembeli tersebut sepakat (suka sama suka) dengan menyerahkan ganti rugi bagian yang hilang karena cacat untuk menggugurkan *khiyar* tersebut, maka dalam masalah kesepakatan tersebut, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i:

Pendapat pertama: Pemberian ganti rugi bagian yang hilang karena cacat itu hukumnya boleh. Ini pendapat Abi Al Abbas. Karena *khiyar* pengembalian obyek jual beli boleh digugurkan dengan beralih ke harta kekayaan (ganti rugi cacat), misalnya; ketika suatu cacat mendadak muncul ketika berada pada pembeli,

maka dia boleh menggugurkan *khiyar* tersebut dengan beralih ke ganti rugi berupa kekayaan melalui kesepakatan (*Taradhi*; suka sama suka), sama seperti *khiyar* dalam soal *qishash*.

Pendapat kedua: Pemberian ganti rugi bagian yang hilang karena cacat tersebut tidak boleh. Ini pendapat *madzhab*. Karena *khiyar* tersebut adalah *khiyar* pembatalan jual beli, sehingga *khiyar* tersebut tidak bisa digugurkan dengan memberi sejumlah harta. Sama seperti *khiyar* syarat dan *khiyar syuf'ah*.

Apabila mereka berdua sepakat dengan pemberian ganti rugi bagian yang hilang karena cacat tersebut, dan kita mengatakan: Bahwa pemberian ganti rugi bagian yang hilang karena cacat itu tidak boleh, lantas apakah hak *khiyar* gugur? Dalam masalah kesepakatan itu, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i:

Pendapat pertama: Khiyar tersebut gugur, karena dia suka terhadap barang itu sekalipun cacat.

Pendapat kedua: Hak *khiyar* tersebut tidak gugur. Ini merupakan pendapat *madzhab*. Karena dia sepakat untuk menggugurkan *khiyar* tersebut disertai pemberian ganti rugi bagian yang hilang karena cacat tersebut, sementara ganti rugi bagian yang hilang karena cacat itu tidak pernah dia terima, sehingga hak *khiyar* tersebut masih tetap ada.

Penjelasan:

Kedua pendapat itu terjadi dalam masalah boleh tidaknya menggugurkan *khiyar* tersebut beralih ke pengganti, baik pengganti itu adalah bagian dari uang pembelian tersebut atau bukan.

Sejumlah riwayat sepakat menceritakannya. Jawaban yang membolehkan dinisbatkan kepada Abi Al Abbas Ibnu Suraij. Dimana dari Ibnu Suraij diceritakan bahwa dia menceritakannya dari *Qaul Qadim*, dan dengan ketentuan ini pula, Abu Hanifah dan Malik berpendapat.

Sedangkan jawaban yang menolak bolehnya pemberian ganti rugi tersebut, Al Qadhi Husain berkata: Yaitu pendapat yang telah di-*nash* oleh Asy-Syafi'i. Al Imam Haramain berkata: Bahwa pendapat tersebut adalah kesimpulan yang nampak dari *nash* Asy-Syafi'i.

Asy-Syirazi, dalam pernyataannya: "Bahwa pendapat tersebut adalah pendapat *madzhab*," mengikuti Asy-Syaikh Abu Hamid. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Bahwa pendapat tersebut adalah kesimpulan dari madzhab Asy-Syafi'i. Al Mawardi, termasuk orang yang mengunggulkannya, begitu juga Al Baghawi, Ar-Rafi'i dan ulama madzhab Asy-Syafi'i yang lain.

Dalam jawaban kedua ini (yang menolak membolehkan pemberian ganti rugi bagian yang hilang karena cacat), perlu dikaji ulang. Karena mereka menganalogikannya dengan *khiyar* syarat dan *syuf'ah*.

Perbedaan antara *khiyar* pembatalan jual beli dengan *khiyar* syarat dan *syuf'ah* adalah, bahwa dalam *khiyar* pembatalan jual beli ini, pembeli boleh meminta ganti rugi pengurangan harga beli sebagai perimbangan harta kekayaan yang hilang dan *khiyar* tersebut digugurkan dengan beralih ke harta, sebagaimana telah

dikatakan oleh Asy-Syirazi ﵀. Kedua makna ini tidak ada dalam *khiyar syuf'ah* dan *syarat*. Dimana makna pertamalah yang lebih baik untuk dijadikan pegangan.

Contoh kasus masalah tersebut adalah; bila tidak ditemukannya faktor yang mencegah pengembalian obyek jual beli tersebut, dimana tidak ditemukannya pula unsur penundaan yang menggugurkan hak pengembalian obyek jual beli, misalnya penjual dan pembeli tidak mengetahui spontanitas *khiyar* tersebut, atau hak mengembalikan itu terjadi dalam *khiyar musharrat*. Menurut sebuah pendapat yang menyatakan waktunya diperpanjang, atau kesibukannya membuat kesepakatan mengenai pemberian ganti rugi bagian yang hilang karena cacat itu tidak dinilai sebagai bentuk menghindari pengembalian obyek jual beli tersebut.

Al Qadhi Husain dan ulama yang lain menyamakan masalah ini dengan hak *syuf'ah*, dia membuat kesepakatan damai mengenai hak *syuf'ah* itu tidak boleh, menurut pendapat yang paling *shahih* dari kedua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Berbeda dengan Abu Ishaq Al Marwazi. Dimana kamu telah mengetahui alasan dibalik perbedaan pendapat tersebut.

Al Qadhi Husain berkata: Abu Ishaq berkata: Tiga masalah, dimana aku berbeda pendapat di dalamnya dengan sejumlah kawanku sesama ulama madzhab Asy-Syafi'i adalah, masalah hukuman menuduh berbuat zina, hak *syuf'ah*, dan *maqa'idul aswaaq* (hak menempati lapak pasar), aku membolehkan memberikan uang damai sebagai pengganti hak tersebut, sementara ulama madzhab Asy-Syafi'i yang lainnya menolak membolehkan pemberian uang damai tersebut, karena hak tersebut bukanlah berupa harta, permintaan ganti itu hanya diperbolehkan sebagai ganti rugi hak yang berupa harta. Jadi,

apabila tuntutan itu berupa hak yang murni, maka dia tidak boleh meminta ganti yang lain. Komentar Al Qadhi Husain telah selesai.

Kamu telah mengetahui bahwa bolehnya membuat kesepakatan damai dalam kasus pemberian ganti rugi bagian yang hilang karena cacat ini lebih tepat dijadikan pegangan daripada bolehnya kesepakatan damai dalam ketiga masalah tersebut, sebab adanya perbedaan yang telah disebutkan.

Oleh karena itu, dari Ibnu Suraij tidak pernah dikutip pendapat yang sesuai dengan Abu Ishaq. Apabila dia berbeda pendapat dalam ketiga masalah tersebut, tentunya dia berbeda pendapat dalam masalah hak mengembalikan obyek jual beli karena cacat. Karena tidak ditemukan perbedaan antara kedua masalah tersebut. Atau (membuat kesepakatan damai) karena adanya hak pengembalian karena cacat lebih tepat untuk dibolehkan, sebagaimana keterangan yang telah dikemukakan.

Mereka menganggap cukup menisbatkan perbedaan pendapat dalam kasus boleh tidaknya memberikan pengganti bagian yang hilang karena cacat ini (untuk menggugurkan *khiyar*) kepada Ibnu Suraij.

Mengapa saya membuat kesepakatan damai dalam kasus ini lebih tepat untuk dibolehkan daripada ketiga masalah tersebut? Hal tersebut karena keterangan yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi, yaitu bahwa *khiyar* pengembalian obyek jual beli itu boleh digugurkan dengan beralih ke harta kekayaan dalam kondisi tertentu, tidak demikian halnya dengan ketiga hak tersebut.

Alasan lain, pengganti bagian yang hilang karena cacat itu dituntut sebagai perimbangan ketika tibanya waktu menyerahkan pengganti, dimana tidak boleh tidak harus diserahkan.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam kasus ini berkata: Hanya ada satu pendapat, tidak boleh mengadakan akad damai dengan memberikan nilai tukar tertentu sebagai pengganti hak *syuf'ah*. Dia tidak pernah menyampaikan perbedaan pendapat dari Abu Ishaq, padahal dia menyampaikan perbedaan pendapat tersebut dalam kasus ini. Yaitu tuntutan yang dikehendaki oleh pernyataan Asy-Syirazi ﷺ dalam kasus ini. Karena dia meletakkan *syuf'ah* itu sebagai masalah asal yang di-*qiyas*-kan.

Pernyataan Asy-Syirazi dalam menerangkan argumentasi dari jawaban yang kedua, yaitu "*Khiyar* pembatalan (*fasakh*)," mengecualikan pembatalan hak *qishash*. Spesifikasi tersebut ditemukan dalam masalah asal, yaitu *khiyar* syarat dan *syuf'ah*, karena *khiyar* syarat dan *syuf'ah* mengandung unsur pembatalan akad dan menghilangkan hak pembeli karena mengurangi hak milik (pemilik hak *syuf'ah*).

Namun *qiyas* ini tidak cukup tanpa mengabaikan perbedaan yang telah dikemukakan. Ulama madzhab Asy-Syafi'i generasi pertama berkata: Lahan tanah adalah bagian yang tak terpisahkan dari uang pembelian sebagai perimbangan bagian yang masih ada, sebagaimana keterangan yang akan dikemukakan.

Tuntutan yang dikehendaki pernyataan tersebut adalah bolehnya mengembalikan lahan tanah tersebut dan mengadakan mediasi (dengan memberikan uang tertentu) sebagai penggantinya. Sebagaimana telah dikemukakan oleh Ibnu Suraij. Karena pemberian pengganti bagian yang hilang sebab adanya cacat itu, tidak hanya sebagai bentuk perimbangan hak saja, bukan pula kewenangan dalam mengembalikan obyek jual beli. Karena itu mereka sepakat membolehkannya ketika munculnya cacat yang baru.

Cabang: Yaitu cabang masalah yang disebutkan dalam kitab *Al Muhadzdzab* ini. Jika kita mengatakan: Berdasarkan pendapat yang *shahih*, yaitu tidak boleh memberikan ganti rugi bagian yang hilang karena cacat, lalu mereka berdua membuat kesepakatan atas hal itu, bila pembeli adalah orang yang mengetahui akan batalnya pengadaan akad mediasi itu, maka haknya dipastikan batal.

Apabila dia mengira akad mediasi itu diperbolehkan, dan pada makna inilah pernyataan Asy-Syirazi diletakkan, maka ada dua jawaban ulama madzhab Asy-Syafi'i, yang telah diriwayatkan oleh Al Imam Haramain dari jawaban kelompok ulama Irak.

Argumentasi dari kedua jawaban itu seperti yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi. Pendapat *madzhab* adalah, bahwa hak *khiyar* tidak gugur, sebagaimana telah disampaikan oleh Asy-Syirazi.

Di antara ulama yang telah mengunggulkan pendapat ini adalah Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Ibnu Ash-Shabbagh, Al Qadhi Husain, Al Baghawi dan Ar-Rafi'i. Termasuk juga cabang masalah ini adalah kami jika mengatakan boleh mengadakan akad mediasi, maka *khiyar* tersebut gugur, dan menetapkan berlakunya pemberian ganti rugi bagian yang hilang karena cacat, atau sesuatu yang telah mereka berdua sepakati yang ditanggung penjual, jika tidak demikian maka hak *khiyar* tidak gugur. Sehingga jika dia telah menerimanya, maka dia wajib mengembalikannya.

Jika penjual mengadakan akad mediasi tentang cacat tersebut dengan memberikan sejumlah harta, dan kita membolehkannya, tiba-tiba cacat tersebut hilang, maka tidak wajib mengembalikan harta tersebut, karena dia menerimanya dengan cara tukar-menukar. Al Baghawi telah menyampaikan pendapat

tersebut. Tidak ada perbedaan dalam hal bolehnya mengadakan perdamaian tersebut antara apakah uang pembelian itu berupa mata uang emas, lalu mereka membuat kesepakatan damai dengan memberikan uang emas, atau mata uang perak, uang pembelian dalam bentuk tunai atau pada jangka waktu tertentu yang telah disepakati. Al Jauri telah menyampaikan pendapat tersebut.

Pelajaran penting: *Al Irsy* (ganti rugi bagian yang hilang karena cacat) secara etimologi asalnya adalah *Al Harsy*, huruf *Haa* ' diganti *Hamzah*, *Irsyul Jiraahah* maksudnya adalah denda (diat) untuk menutupi luka-luka korban, hal itu karena terjadinya perselisihan yang terkandung di dalamnya, *ar-rasyar al harb* wa an-naar (ketika seseorang mengobarkan perang; menyalakan api), *an-naar min bainal qaumi* (merusak di tengah-tengah suatu kaum).

Adapun pengertian *Irsy* dalam terminologi *syara'*, sebagian ulama berkata: Istilah dari sesuatu yang nilainya telah ditentukan, dimana sesuatu itu diberikan untuk menutupi sesuatu yang hilang. Ar-Rafi'i berkata: *Irsy* adalah bagian dari harga beli, dimana perhitungannya pada harga beli itu sama seperti perhitungan harga barang yang berkurang karena cacat, jika obyek jual beli itu dalam kondisi utuh (tanpa cacat) hingga harga barang itu sempurna.

Cabang: Kami mempunyai contoh kasus yang lain, bila pembeli menyukai cacat tersebut dalam contoh kasus di atas, dimana tidak ada penghalang bagi dirinya untuk mengembalikan barang tersebut, bila dia melihat cacat itu pada saat sakit yang membawanya pada kematian, dimana juga hak ahli waris untuk menuntut penjual (memberikan ganti rugi bagian yang hilang karena cacat) tidak hilang, menurut salah satu dari dua pendapat

ulama madzhab Asy-Syafi'i. Kami akan menyampaikannya ketika membahas tentang ganti rugi bagian yang hilang karena cacat (*Irsy*).

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila pembeli berkeinginan mengembalikan sebagian obyek jual beli, maka pengembalian sebagian itu tidak boleh. Karena penjual menanggung kerugian dalam pembagian akad yang harus dilakukannya, sehingga pembagian akad itu tidak boleh dilakukan tanpa persetujuan pihak penjual.

Apabila seseorang membeli dua orang budak laki-laki, lalu dia menemukan cacat yang terdapat pada salah satu dari kedua budak tersebut, apakah dia boleh mengembalikannya secara terpisah? Dalam menjawab pertanyaan tersebut, ada dua pendapat Asy-Syafi'i (*Qaulaani*).

Pendapat pertama: Tidak boleh. Karena pengembaliannya secara terpisah merupakan bentuk pembagian akad yang harus dilakukan penjual, sehingga pengembalian secara terpisah itu tidak boleh dilakukan tanpa persetujuan dari pihak penjual.

Pendapat kedua: Boleh. Karena cacat tersebut hanya menimpa salah satu dari kedua budak tersebut, sehingga boleh mengembalikannya secara terpisah.

Apabila dua orang membeli seorang budak laki-laki, lalu salah seorang dari mereka berkeinginan mempertahankan porsi miliknya juga, sedang pihak yang lain berkeinginan mengembalikan porsi miliknya,

maka keinginan mengembalikan porsi miliknya itu hukumnya boleh, karena penjual memisahkan kepemilikan obyek jual beli itu dalam ijab jual beli buat mereka berdua, sehingga boleh pula salah seorang dari mereka mengembalikan kepadanya tanpa diikuti pihak yang lain, sebagaimana kasus; jika dia menjual kepada mereka berdua dalam dua akad yang terpisah.

Penjelasan:

Pernyataan Asy-Syirazi ini ada tiga masalah.

Masalah pertama: (terkait pernyataan Asy-Syirazi); apabila obyek jual beli berupa barang sejenis dalam akad yang sama; jika barang itu masih tetap dalam kepemilikan pembeli, maka dia tidak berhak mengembalikan sebagian barang tersebut tanpa persetujuan penjual, karena dua alasan yang terkandung di dalamnya:

Alasan pertama: Pemisahan akad.

Alasan kedua: Bahwa hubungan kemitraan itu merupakan sebuah cacat. Jadi, bila pembeli mengembalikan separuh barang, maka separuh itu merupakan barang yang cacat, dimana tidak boleh mengembalikan barang tertentu ketika di dalamnya ditemukan cacat.

Larangan mengembalikan dalam kondisi semacam ini, hampir diketahui tidak terjadi perbedaan pendapat di dalamnya. Al Qadhi Husain secara tegas dan jelas menyatakan bahwa tidak ada perbedaan pendapat mengenai larangan mengembalikan obyek jual beli dalam kondisi tersebut.

Al Imam Haramain berkata: Aku melihat penulis *At-Taqrib* memberlakukan dua pendapat dari Asy-Syafi'i dalam larangan pengembalian separuh barang tersebut. Al Imam Haramain menilai jawaban tersebut keliru. Pernyataan Al Imam Haramain itu hampir dapat dipastikan kebenarannya.

Perbedaan pendapat ini telah dikutip oleh Al Qadhi Husain dari penulis *At-Taqrib* dalam kasus; apabila seseorang menjual separuh barang. Sekalipun demikian, pengutipan dua pendapat yang berbeda itu tetap salah, apabila seseorang menjual sebagian barang milik selain penjual, begitu juga menurut jumhur ulama.

Al Mawardi berkata: Apabila kita memperbolehkan pemisahan akad, maka pembeli boleh mengembalikan barang yang tersisa dan menarik kembali porsi miliknya, serta menunggu kepastian sampai dia melihat kondisi barang yang kembali menjadi miliknya, sebagaimana keterangan yang telah dikemukakan, serta kekeliruannya, namun Al Mawardi tidak memberlakukan perbedaan pendapat ini dalam kondisi semua barang yang tetap dalam kepemilikannya, bahkan dia sepakat melarang pengembalian tersebut.

Apabila kita mengatakan: Boleh mengembalikan, maka hukumnya sudah jelas, dan dia boleh meminta kembali porsi miliknya dari uang pembelian barang tersebut, tanpa ada perbedaan pendapat sedikitpun.

Al Imam Haramain berkata: Sebab kalau kita mengatakan: Dia boleh meminta kembali semua uang pembelian tersebut, sementara barang yang tersisa masih tetap dalam genggamannya, maka hal itu mendorong penetapan sebagian obyek jual beli di bawah kepemilikan pembeli tanpa disertai perimbangannya.

Ibnu Ar-Rif'ah mengemukakan pertanyaan: Mengapa tidak dikatakan barang yang tersisa tetap ditukar dengan semua harga beli dan pembeli tidak boleh meminta pengembalian apapun? Dimana barang yang dikembalikan itu statusnya sama seperti barang yang rusak sebelum dikuasai pembeli. Faedah pengembalian itu adalah membebaskan diri dari jaminan obyek jual beli tersebut, sebagaimana telah disampaikan oleh Al Qadhi Husain dalam kasus; bila pembeli membebaskan dari tuntutan pengembalian uang pembelian tersebut.

Menurutku (As-Subki): Al Qadhi Husain sependapat dengan Al Imam Haramain menentang pendapat yang telah disampaikan Ibnu Ar-Rif'ah, dia membuat argumen tidak adanya faedah dalam pengembalian tersebut, jikalau kita mengatakan: Pembeli menahan semua obyek jual beli. *Wallahu a'lam.*

Apabila kita mengatakan: Berdasarkan pendapat yang *shahih* serta *masyhur* dari madzhab Asy-Syafi'i, dimana Asy-Syirazi sepakat dengan pendapat tersebut, bahwa pembeli tidak boleh mengembalikan, maka dalam kondisi masih tetap utuhnya seluruh barang itu dalam kepemilikannya, dia tidak berhak menuntut ganti rugi bagian yang cacat apapun, karena dia dapat mengembalikan semua obyek jual beli tersebut.

Sedangkan dalam kondisi telah keluarnya barang tersebut dari kepemilikannya; bila kepemilikan itu berhubungan dengan obyek jual beli, maka Al Mawardi telah menyampaikan tentang masalah tersebut dalam hal wajibnya memberi ganti rugi bagian yang hilang karena cacat; dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i yang dibangun berdasarkan dua argumen dalam kasus; bila seseorang menjual semua barang. Pendapat yang lebih

diunggulkan (*Ashah*) dari kedua pendapat tersebut adalah wajib memberi ganti rugi bagian yang hilang karena cacat tersebut.

Kami akan menyampaikan kedua pendapat tersebut dalam pernyataan Asy-Syirazi seputar penjualan semua barang setelah tiga pasal yang lain, -*Insya Allah*- dan dalam kasus; apabila barang keluar dengan status selain obyek jual beli, yaitu berstatus wakaf, maka pembeli boleh menuntut ganti rugi bagian yang hilang karena cacat, sedangkan dengan memerdekakan sang budak, tidak mungkin meminta ganti rugi bagian yang hilang sebab dia cacat, karena memerdekakan sebagian merambat ke sebagian lain yang tersisa.

Sedangkan dengan menghibahkan, seperti keterangan yang akan kami sebutkan dalam pernyataan Asy-Syirazi dalam membahas keluarnya semua barang, yaitu bila berpedoman pada pendapat yang mengatakan tercegahnya pengembalian dalam hal berkurangnya barang dan sulit mengembalikan semua barang, maka pembahasan soal ganti rugi bagian yang hilang karena cacat tersebut sama seperti pembahasan sulitnya mengembalikan semua barang, tidak kurang dan tidak lebih. Pendapat yang *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam kasus; apabila sebagian barang keluar melalui mekanisme jual beli dalam kasus ini adalah, tidak ada hak mengembalikan dan tidak ada pula hak menuntut ganti rugi bagian yang hilang karena cacat.

Asy-Syafi'i ﷺ dalam *Al Mukhtashar* berkata: Jika seseorang menjual sebuah atau sebagian barang, kemudian pembeli mengembalikan barang itu kepadanya sebab cacat yang ada, maka pembeli tidak berhak menuntut apapun kepada penjual, tidak (pula menuntut) nilai yang setara dari cacat tersebut.

Asy-Syafi'i, dalam *Al Umm* mengenai perbedaan pendapat di kalangan kelompok ulama Irak dalam bab perbedaan pendapat seputar cacat, berkata: Apabila seseorang membeli dari orang lainnya berupa budak perempuan, pakaian, atau barang dagangan, lalu dia menjual separuhnya kepada pihak lain, dimana kemudian sebagian dari barang tersebut nampak cacat, dimana penjual tersebut telah menerangkan cacat itu kepadanya, maka dia tidak berhak mengembalikan separuh barang tersebut dengan porsi harga beli miliknya kepada penjual, dan dia juga tidak boleh menuntut apapun kepada penjual, yaitu kekurangan karena cacat dari harga pokok barang tersebut.

Asy-Syafi'i telah menyebutkan keterangan yang lebih luas dari itu, kami akan menyebutkannya di saat membahas penjualan seluruh barang. Karena dalam pernyataan Asy-Syafi'i tersebut, tersimpan indikasi yang menerangkan, bahwa faktor yang membangunnya adalah dia tidak rela mengembalikan barang tersebut, dimana dalam kasus itu, aku akan menyebutkannya. *Insya Allah.*

Pernyataan Asy-Syirazi ﷺ itu memastikan bahwa bila penjual menyetujui (pengembalian tersebut), maka pengembalian itu hukumnya diperbolehkan, sedangkan kami mempunyai dua pendapat yang berbeda dalam masalah memisahkan salah pengembalian dari kedua barang atas dasar persetujuan penjual. Pendapat yang lebih diunggulkan (*Ashah*) dari kedua pendapat tersebut adalah boleh. Jadi, tentunya kepastian hukum yang dikehendaki pernyataan Asy-Syirazi ﷺ itu berpijak pada pendapat yang paling *shahih*, bila kita berpedoman dengan pendapat tersebut.

Apabila pembeli telah memberikan ganti rugi kekurangan barang yang rusak, lantas apakah penjual boleh dipaksa agar menggantinya? Ada kemungkinan terjadi perbedaan pendapat dalam masalah ini, seperti dalam kasus; apabila salah seorang dari mereka memohon mengembalikan obyek jual beli serta ganti rugi karena cacat tersebut. Sementara pihak yang lain meminta menahan obyek jual beli dan uang ganti rugi tersebut.

Jika kita mengatakan: Permintaan pembeli harus dipenuhi, maka kami menetapkan boleh memenuhi permintaannya dan kami memutuskan boleh memaksa penjual tersebut. Berawal dari rincian itu, dalam masalah tersebut disampaikan sejumlah pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pendapat pertama: Pendapat yang paling *shahih* di antara pendapat tersebut: Pengembalian obyek jual beli itu tercegah, kecuali atas persetujuan penjual.

Pendapat kedua: Pengembalian obyek jual beli tercegah secara mutlak.

Pendapat ketiga: Boleh dengan disertai ganti rugi karena pembagian obyek jual beli tersebut.

Pendapat keempat: Boleh tanpa diserti pemberian ganti rugi. Ini merupakan kepastian hukum yang dikehendaki oleh pernyataan penulis *At-Taqrib* dan Al Mawardi.

Kedua pendapat (yang disebutkan terakhir) ini sangat jauh dari kebenaran, sedangkan mayoritas ulama memastikan sebaliknya dari kedua pendapat tersebut. Mayoritas ulama madzhab Asy-Syafi'i menyampaikan hukum ini secara mutlak, sedangkan perbedaan pendapat itu terjadi dalam hal bolehnya membagi pengembalian obyek jual beli, mereka tidak membeda-

bedakan antara barang yang diukur dengan harga dan barang yang memiliki padanan (sejenis). Tidak diragukan lagi bahwa hukum yang telah mereka sebutkan itu, nampaknya hanya dalam masalah barang yang diukur dengan harga, karena dua alasan yang telah disebutkan di atas.

Adapun barang yang memiliki padanan (sejenis), misalnya gandum dan sejenisnya; apabila seseorang membeli setumpuk gandum, lalu dia menemukan cacat yang terdapat pada tumpukan gandum tersebut, dimana kemudian dia berkeinginan pengembalian sebagiannya, penulis *At-Tatimmah* berkata: Apabila kita mengatakan dalam obyek jual beli berupa dua orang budak laki-laki saja boleh mengembalikan sebagiannya, maka dalam kasus ini (setumpuk gandum) pun demikian. Jika tidak demikian, maka ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Perbedaannya adalah bahwa pengembalian sebagian obyek jual beli itu tidak mengakibatkan harga barang menjadi tidak diketahui.

Menurutku (As-Subki): Seharusnya kedua pendapat itu dibangun berdasarkan perbedaan pendapat yang akan disampaikan, apakah hal yang mencegah pengembalian itu adalah karena adanya kerugian atau akad yang bersifat tunggal.

Apabila kita berpedoman dengan jawaban yang pertama, maka pengembalian sebagian tumpukan gandum itu hukumnya diperbolehkan, karena tidak ada kerugian sama sekali. Apabila kita berpedoman dengan jawaban kedua, dimana akad tersebut bersifat tunggal (tidak ada pemisahan akad), maka jawabannya dibangun berdasarkan pertanyaan; Apakah pemisahan akad itu diperbolehkan atau tidak? Apabila merujuk pada jawaban yang pertama, maka pengembalian sebagian itu boleh, sedang bila merujuk pada jawaban kedua, maka pengembalian sebagian

tumpukan gandum itu tidak boleh. Tidak masalah, keberadaan pemisahan akad dalam kasus ini bersifat suka rela (kemauan sendiri), karena dalam pemisahan akad itu tidak terkandung kerugian.

Aku telah melihat masalah tersebut ditulis dalam *Al Buwaithi* pada bagian akhir bab jual beli mata uang (*Sharf*), Asy-Syafi'i berkata: Siapa yang membeli dari orang lain sebuah barang yang bersifat global, yaitu barang yang tidak ditakar dan tidak pula ditimbang, dimana lalu dia menemukan cacat yang terdapat pada sebagian barang tersebut, maka dia boleh mengembalikannya semua, atau mengambilnya semua.

Apabila barang itu termasuk jenis barang yang ditakar dan ditimbang, maka dia diberi kebebasan memilih; jika dia menghendaki, dia boleh mengambil barang yang bagus sesuai dengan porsinya, dan mengembalikan sisanya. Pernyataan ini secara tegas menyatakan boleh mengembalikan sebagian, dimana juga menerangkan bahwa hal yang perlu diperhatikan adalah dampak kerugian yang terjadi.

Jika seorang pembeli menjual ke pembeli lainnya sebagian barang yang utuh dari seorang penjual, kemudian dia menemukan cacat yang terdapat pada barang yang tersisa, Al Qadhi Husain berkata: Pendapat *madzhab* adalah bahwa dia boleh mengembalikan sisa barang yang ada, sebab di dalam barang tersebut tidak terkandung pembagian kepemilikan yang merugikan penjual. Sedang menurut pendapat yang lemah: Dia tidak boleh mengembalikan sisa barang yang ada.

Menurutku (As-Subki): Seharusnya jawaban masalah tersebut dibangun berdasarkan, apakah hal yang mencegah pengembalian sebagian itu adalah kerugian atau akad yang bersifat

tunggal. Jika kita berpedoman dengan jawaban yang pertama, maka dia boleh mengembalikan sisa barang yang ada. Sedangkan jika kita berpedoman dengan jawaban yang kedua, maka di*takhrij* berdasarkan pendapat yang membolehkan pemisahan akad, sebagaimana keterangan yang dikemukakan. Hukumnya akan disampaikan dalam pernyataan Asy-Syirazi dalam sisa keterangan pasal ini. *Insya Allah.*

Cabang: Bila dalam contoh kasus ini pembeli tersebut meninggal dunia dan dia meninggalkan dua orang ahli waris, apakah salah seorang dari mereka berdua memiliki hak mengembalikan bagian warisannya? Dalam masalah ini, ada tiga jawaban ulama madzhab Asy-Syafi'i:

Jawaban pertama: Dia tidak memiliki kewenangan secara sepihak karena akad tersebut bersifat tunggal. Keterangan ini merupakan pendapat Ibnu Al Haddad, dimana menurut Ar-Rafi'i, ini merupakan pendapat yang paling *shahih* di kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Mereka mengambil kesimpulan hukum tersebut berdasarkan argumen bahwa jika salah seorang dari kedua orang tersebut menyerahkan separuh uang pembelian, maka penjual tidak wajib menyerahkan separuh uang pembelian itu kepadanya. Berdasarkan ketentuan ini, apakah dia berhak memperoleh ganti kerugian? Di dalam masalah ini, ada tiga jawaban ulama madzhab kami. Pendapat yang ketiga dari ketiga jawaban tersebut adalah, bila dia tidak ada harapan mengembalikannya, maka dia boleh menuntut ganti rugi. Jika tidak, maka tidak boleh. Ini merupakan pendapat yang paling *shahih* menurut Al Qadhi Husain. Ar-Rafi'i telah menyebutkan masalah ini ketika menyebutkan masalah; bila

wakil dari dua orang membeli (suatu barang). Aku akan menyebutkan pernyataan Ar-Rafi'i tersebut di sana *Insya Allah.*

Jawaban kedua: Boleh mengembalikan bagian warisannya secara sepihak, karena bagian warisan itu adalah semua harta miliknya. Ar-Rafi'i telah menyampaikannya.

Jawaban ketiga: Penjual diberi kewenangan memilih, antara menarik kembali separuh obyek jual beli dengan memberikan separuh uang pembelian, serta memberikan separuh ganti rugi dan kemudian memberikan kewenangan memilih kepada orang yang berkeinginan mengembalikan itu agar menggugurkan haknya. Al Mawardi telah menyampaikannya. Al Imrani telah meriwayatkan, bahwa Abu Ath-Thayyib telah menyebutkannya dari Ibnu Al Haddad dalam *Syarah Al Muwalladat.*

Masalah kedua (terkait pernyataan Asy-Syirazi): Apabila seseorang membeli dua buah barang dari satu orang dalam satu akad. Masalah ini memiliki beberapa contoh kasus:

Gambaran masalah pertama (dalam kasus pembelian dua buah barang dari satu orang dalam satu akad): Masalah yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi, yaitu pembeli menemukan cacat pada salah satu dari kedua barang tersebut, dimana kedua barang itu masih berada dalam genggamannya, apakah dia boleh mengembalikan barang yang cacat itu secara terpisah? Dalam jawaban masalah ini, ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat pertama: Pendapat yang unggul dari kedua pendapat Asy-Syafi'i *(azhhar)* menurut Al Mawardi dan Ar-Rafi'i Dimana Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Ar-Ruyani berkata: Ini merupakan kesimpulan yang nampak dari madzhab Asy-Syafi'i, Asy-Syaikh Abu Hamid memutuskan untuk berpegang pada

pendapat ini, yaitu pendapat yang dinyatakan secara tertulis dalam *Al Umm* tepatnya dalam pembahasan *Ash-Shulh* (Perdamaian), ini merupakan pendapat jumhur ulama madzhab Asy-Syafi'i, bahwa dia tidak boleh mengembalikan barang yang cacat itu secara terpisah, bahkan dia harus mengembalikan kedua barang itu semuanya atau menahannya semua, baik cacat itu ditemukan sebelum atau sesudah obyek jual beli itu diserahkan, baik barang yang cacat itu termasuk jenis barang yang memiliki standar harga yang sama seperti dua takar makanan, atau memiliki standar harga yang berbeda seperti dua orang budak dan dua buah pakaian, demikian dia menyebutkan.

Telah dikemukakan dari *Mukhtashar Al Buwaithi* bahwa siapa yang membeli jenis barang yang ditakar dan ditimbang, boleh membagi-baginya. Keterangan ini memberi kepastian salah satu dari kedua takar makanan itu boleh dikembalikan secara terpisah.

Pendapat kedua: Boleh. Ar-Ruyani telah memilih pendapat ini dalam *Al Hilyah*. Kedua pendapat itu, menurut Al Mawardi, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Al Ghazali, Ar-Ruyani dan ulama yang lain, dibangun berdasarkan pemisahan akad, jika kita mengatakan: Akad boleh dipisahkan, maka pengembalian sebagian itu boleh hukumnya. Jika tidak demikian, maka tidak boleh, namun *qiyas* yang membangun jawaban ini, sebagaimana komentar Ar-Rafi'i, bahwa pendapat yang membolehkan pemisahan akad, itu lebih unggul *(azhhar)*.

Dia menerangkan jawaban tersebut dengan alasan, bahwa akad tersebut terjadi dalam kondisi tunggal, dimana tidak ada kondisi darurat yang memaksa untuk memisahkan akad tersebut, sehingga tidak perlu dipisahkan, yaitu tidak seperti kasus; bila akad

itu menyatukan barang yang halal dimana haram atau dua barang yang halal, dan salah satunya mengalami kerusakan sebelum diserahkan, karena pemisahan akad di sana, bukanlah bersifat sukarela (kemauan sendiri). Ibnu Ar-Rif'ah berusaha menetapkan pendapat yang mencegah pengembalian barang yang cacat secara terpisah.

Apabila kita mengatakan: Boleh melakukan pemisahan akad. Dari *nash* Asy-Syafi'i dalam pembahasan *Ash-Shulh* telah disebutkan keterangan yang menunjukkan beserta indikasi yang jelas, tentang bolehnya pemisahan akad tersebut, dimana dari pernyataan Asy-Syirazi dapat diambil kesimpulan yang menunjuk kepada hal tersebut, karena dia membangun alasan tercegahnya pengembalian barang yang cacat itu berdasarkan suatu hal yang akan terjadi, yaitu kerugian akibat pembagian akad, sehingga pemisahan itu tidak boleh dilakukan tanpa persetujuan dari pihak penjual.

Keterangan ini menerangkan bolehnya pemisahan akad bila penjual setuju. Karena yang unggul pendapat kedua itu tidak sulit dipahami dibangun berdasarkan pemisahan akad, bahkan kedua pendapat itu bergantung (pada pemisahan akad), misalnya dengan mengatakan: Bila kami tidak memperbolehkan pemisahan akad, maka kami tidak memperbolehkan dalam kasus pengembalian barang yang cacat secara terpisah ini. Jika tidak demikian, maka ada dua pendapat dari Asy-Syafi'i.

Urutan di atas lebih sesuai dengan pernyataan para ulama yang mengatakan pedoman ini secara mutlak, karena pedoman itu terkadang disampaikan secara berurutan, dimana sangat jauh sekali untuk meletakkan kedua pendapat itu sekaligus sesuai dengan pernyataan Asy-Syirazi, karena Asy-Syirazi membangun

alasan pendapat yang membolehkan itu dengan alasan, bahwa cacat itu terbatas pada salah satu dari kedua barang tersebut.

Keterangan ini berikut makna implisitnya memberi kepastian bahwa cacat itu bila tidak terdapat pada barang tertentu, tetapi terdapat pada kedua barang tersebut, maka tidak boleh memisahkannya, sekalipun ada pendapat yang mengatakan boleh melakukan pemisahan akad tersebut. Awal dan akhir pernyataannya memberikan pemahaman bahwa kita memiliki pendapat yang mengatakan tidak boleh mengembalikan (barang yang cacat secara terpisah).

Apabila kita membolehkan pemisahan akad tersebut karena terindikasi adanya kerugian dan pendapat yang mengatakan bolehnya mengembalikan barang yang cacat secara terpisah dari yang lain, dimana kami menolak pemisahan akad tersebut, aku As-Subki) bisa menjawab: Pemisahan akad yang sifatnya memaksa, tidak mungkin ada pendapat yang mengatakan boleh sekaligus melarangnya, karena bila berpedoman pada pendapat tersebut, pemisahan akad itu mustahil terjadi secara *syara'*.

Adapun pemisahan akad yang bersifat sukarela (atas kemauan sendiri) dengan mengembalikan salah satu dari dua buah barang tidak dengan barang yang lainnya, maka kedua pendapat yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi ﷺ itu, kedua-duanya dibangun atas dasar pendapat yang mengatakan tidak bolehnya mengembalikan salah satu dari kedua barang tersebut, dalam arti pembeli tercegah untuk mengembalikan salah satu dari kedua barang tersebut.

Bila berpedoman pada pendapat yang membolehkan pemisahan akad yang bersifat memaksa, maka jika yang dikehendaki dari pemisahan akad itu adalah pemisahan akad yang

bersifat memaksa, maka urutan di atas lebih diunggulkan, sebagaimana tuntutan yang dikehendaki oleh pernyataan para ulama. Namun bila yang dikehendaki adalah pemisahan akad yang sifatnya sukarela (atas kemauan sendiri), maka tidak berlaku urutan pendapat di atas, sehingga tidak ada pedoman apapun, itulah esensi kedua pendapat tersebut.

Faktor hukum (*illat*) yang dikemukakan Asy-Syirazi tersebut memberi kepastian tidak berlakunya kedua pendapat dalam kasus; bila cacat itu terdapat pada kedua barang tersebut. Aku akan menjelaskan hal tersebut dalam sisa keterangan yang lain. *Insya Allah.*

Kemudian *nash* Asy-Syafi'i yang telah disebutkan tentang perdamaian (*As-Shulh*) menunjukkan dengan indikasi yang kuat atas tercegahnya pengembalian barang yang cacat, sekalipun ada pendapat yang mengatakan boleh melakukan pemisahan akad, namun aku (As-Subki) tidak menyebutkan redaksinya karena takut menambah panjang pembicaraan di samping keterangannya sudah sangat jelas.

Karena *nash* tersebut mengemukakan jawaban hasil *takhrij* atas pemisahan akad. Pendapat yang mengatakan boleh, dibangun atas dasar *illat* (faktor) tersebut, kecuali jika kita memiliki *nash* dalam pokok bahasan lain yang menyatakan boleh, khususnya masalah pemisahan barang yang cacat, dimana aku (As-Subki) tidak pernah mengetahui *nash* tersebut.

Oleh karena itu, Asy-Syaikh Abu Hamid memastikan, bahwa dia menolak pemisahan barang yang cacat tersebut, sementara orang yang mengatakan boleh melakukan pemisahan barang yang cacat dalam kasus ini, juga mengatakan dalam kasus; bila seseorang membeli dua bagian dari sebuah rumah, dimana

pihak yang memiliki hak *syuf'ah* boleh mengambil salah satu dari kedua bagian tersebut tidak dengan bagian yang lainnya. Pemisahan itu terkadang terjadi dalam sebuah bagian dari sebuah rumah, dia boleh mengambil sebagian dari bagian rumah tersebut dan meninggalkan sebagian lainnya. Inilah yang dipaparkan oleh penulis *At-Talkhish.*

Ar-Rafi'i berkata: Kedua pendapat tersebut dikhususkan dalam obyek jual beli berupa dua orang budak laki-laki, dimana dalam semua barang yang memiliki manfaat, salah satunya tidak menyatu dengan barang yang lain.

Adapun dalam masalah sepasang sepatu, sepasang daun pintu dan sejenisnya, tidak boleh memisahkan satu sama lain dalam kondisi apapun. Sebagian ulama berusaha memberlakukan kedua pendapat dalam kasus terakhir ini.

Menurutku (As-Subki): Penulis At-Tatimmah meletakkannya secara berurutan. Jika kita mengatakan dalam kasus dua budak itu, tidak boleh memisahkan satu dari yang lain (dalam pengembaliannya), maka dalam kasus sepasang sepatu ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Dia menyusun kedua pendapat tersebut berdasarkan asal masalah yang telah diterangkan oleh Al Qadhi Husain ketika seseorang meng-*ghashab* satu dari sepatu yang harga sepasangnya[22] adalah sepuluh dirham, lalu sepatu itu rusak di

---

[22] Apabila An-Nawawi menghendaki kata "*Zaujaini*" (berpasangan), maka dua perkara yang tunggal jenis (*Fardaini*) yang berkumpul menjadi satu itu, tidak dapat dikatakan, "*Zauj*" (sepasang). Allah *Ta'ala* berfirman: "*(Yaitu) delapan binatang yang berpasangan,*" (Qs. Al An'aam [6]: 143).

Allah tidak menyebutkan kecuali empat golongan (empat pasang, yaitu sepasang biri-biri, sepasang kambing sepasang unta dan sepasang lembu). Jadi, istilah perkara yang bermakna tunggal disebut "Zauj" (berpasangan) dan istilah dua perkara yang sejenis disebut "*Zaujaini*" (dua pasang).

tangannya dan dia diminta menanggung harga satu dari sepatu yang lain hingga dua dirham, lantas apakah dia wajib menanggung resiko kerugian sebanyak lima atau delapan dirham?

Apabila kita menjawab: Lima dirham, maka dia boleh memisahkan salah satu dari sepasang sepatu itu dalam pengembaliannya, sementara jika kita menjawab: Delapan dirham, maka tidak boleh memisahkan salah satu dari yang lainnya dalam pengembaliannya.

Apabila kita berpedoman dengan pendapat yang *shahih*, yaitu tidak boleh memisahkan satu dari yang lain dalam pengembaliannya. Dimana lalu pembeli berkata: Aku akan mengembalikan barang yang cacat, lantas apakah pernyataan itu termasuk bentuk pengembalian sepasang sepatu itu?

Dalam menjawab masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Pendapat yang paling *shahih* dari kedua pendapat itu ialah bukan (pengembalian sepasang sepatu), bahkan pernyataan itu ialah pernyataan yang tidak ada gunanya.

Jika penjual rela memisahkan barang itu dalam pengembalikannya, maka memisahkan dari yang lain hukumnya boleh, menurut pendapat yang lebih *shahih*.

Demikian Ar-Rafi'i telah menyampaikan perbedaan pendapat tersebut secara mutlak. Seharusnya bila kita mengatakan boleh memisahkan akad, maka memisahkan dari yang lain dalam pengembaliannya, dapat dipastikan juga boleh, karena

---

Apabila dia menghendaki perkara yang tunggal, menurut penulis *Al Qamus*, bahwa pasangan (*Zauj*) itu berbeda dengan perkara yang tunggal (*Fard*). Dalam *Al Mishbah*: Sepasang sandal ialah dua, dua pasang ialah empat, dan dalam *Al Wasith*: Berpasangan artinya ialah setiap satu perkara yang besertaan dengan perkara yang lain dari jenis yang sama. (Al Muthi'i).

pengembalian secara terpisah menjadi tercegah, itu karena ada kerugian yang diterima penjual, padahal dia telah rela (menerima kerugian tersebut).

Adapun bila kita tidak membolehkan pemisahan akad tersebut, maka pengembalian secara terpisah dari kedua barang itu menjadi tercegah, sekalipun penjual rela (menyetujuinya). Oleh karena itu, Al Ghazali berkata: Bahwa pendapat tersebut adalah pendapat yang lebih mendekati *qiyas* dalam kasus; apabila penjual menyetujui tercegahnya pemisahan akad.

Dia berkata: Karena ketidakmungkinan pemisahan sebuah akad itu tidak berbeda-beda dengan disertai unsur suka sama suka (*Taradhi*).

Komentar yang telah disebutkan oleh Al Ghazali, yaitu; bahwa pendapat tersebut adalah pendapat yang lebih mendekati *qiyas*, dimana pendapat itu berlaku sesuai dengan pedoman yang telah ditetapkannya, yaitu dibangun berdasarkan bolehnya pemisahan akad.

Telah dikemukakan, bahwa pendapat yang unggul adalah pendapat yang tidak dibangun berdasarkan pemisahan akad dan lebih tepatnya adalah memposisikan perbedaan pendapat tersebut secara berurutan, demikian juga pendapat yang paling *shahih*, bahwa boleh mengembalikan secara terpisah bila penjual itu rela, yaitu pendapat yang telah dinyatakan oleh Asy-Syafi'i dalam pembahasan *Ash-Shulh*.

Yang sulit dipahami adalah metode berpikir Al Mawardi, karena dia memastikan boleh mengembalikan secara terpisah, bila penjual menyetujuinya, disamping dia menetapkan kedua pendapat Asy-Syafi'i tersebut sebagai pedoman ketika penjual tidak menyetujui atas pemisahan akad tersebut.

Apabila pembeli berkeinginan mengembalikan barang yang sempurna dan barang yang cacat sekaligus, dengan berpedoman pada pendapat yang mencegah pemisahan satu dari yang lain dalam pengembaliannya, maka pengembalian itu hukumnya boleh.

Al Imam Haramain berkata: Para ulama tidak berbeda pendapat dalam masalah pengembalian barang yang sempurna dan barang yang cacat sekaligus. Sedangkan bila berpedoman pada pendapat lain yang membolehkan pengembalian secara terpisah, pendapat yang paling *shahih* di kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i ialah boleh.

Di dalam masalah pengembalian barang yang sempurna dan barang yang cacat sekaligus, ada pendapat lain yang telah disampaikan oleh Al Imam Haramain dan Al Ghazali dalam *Al Wasith*, yaitu bahwa pembeli tidak boleh mengembalikan kedua jenis barang tersebut kecuali keduanya dalam kondisi cacat. Ar-Rafi'i menyatakan pendapat ini lemah.

Ibnu Yunus menceritakan bahwa Al Ghazali berkata: Apabila kita mengatakan pembeli tidak boleh mengembalikan, maka dia berhak menuntut ganti rugi (*Irsy*), dimana nilainya terhitung sejak hari berlangsungnya akad jual beli.

Namun sekelompok ulama menentang komentarnya, bahwa dalam *Al Wasith* tidak ditemukan keterangan,kecuali dalam seputar kasus; bila salah satu dari kedua budak laki-laki itu meninggal dunia, dimana ganti rugi itu hanya ditentukan dalam masalah rusaknya obyek jual beli, berbeda dengan masalah ini (obyek jual beli yang cacat), sebab pengembalian obyek jual beli itu masih mungkin dilakukan.

Menurutku (As-Subki): Pendapat yang benar memang demikian. Komentar Ibnu Yunus tidak dapat dijadikan pegangan.

Memang benar tidak bisa dijadikan pegangan, jika pemilik pendapat yang telah disebutkan itu mengatakan bahwa pembeli tidak boleh mengembalikan kedua barang itu sekaligus kecuali kedua barang itu dalam kondisi cacat. Aku berkata: Pembeli tidak boleh mengembalikan barang yang cacat saja, maka menurutnya pendapat yang menyatakan boleh menuntut ganti rugi itu cenderung dapat diikuti.

Namun pendapat Al Imam Haramain dalam kasus; bila kita tidak membolehkan pengembalian obyek jual beli secara terpisah: Bahwa para ulama tidak berbeda pendapat dalam hal bolehnya mengembalikan semua obyek jual beli atau menafikannya.

Jadi, tentunya posisi pendapat yang dimuat dalam *Al Wasith* mengenai tercegahnya pengembalian kedua jenis barang itu sekaligus, merupakan cabang yang dibangun berdasarkan pendapat yang menyatakan; Bolehnya mengembalikan salah satu dari kedua barang tersebut. Jika demikian, maka tuntutan ganti rugi itu sama sekali tidak memiliki alasan, karena masih ada kemungkinan mengembalikan obyek jual beli tersebut.

Jika pembeli hanya berkeinginan mengembalikan barang yang sempurna saja, Al Mawardi memastikan hal tersebut tidak boleh. Ibnu Ar-Rif'ah berkata: Bahwa dalam masalah tidak boleh mengembalikan barang yang sempurna saja itu tidak terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama, alasannya pengembalian barang yang sempurna itu sifatnya hanya pelengkap (mengikuti barang yang cacat), dan sifat pelengkap itu tidak pernah ada, *wallahu a'lam*.

Apabila kita membolehkan pengembalian secara terpisah, lalu pembeli mengembalikannya, maka disyaratkan dia berhak

memperoleh kembali porsi dari uang pembelian tersebut, tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan ulama.

Alasan yang melandasinya telah dikemukakan dari Al Imam Haramain. Ibnu Ar-Rif'ah menentangnya ketika membahas seputar penjualan satu barang.

Cabang: Abu Hanifah ﷺ mengatakan boleh mengembalikan setelah obyek jual beli diserahkan, dimana dia sepakat dalam kasus pengembalian obyek jual beli sebelum obyek jual beli diserahkan. Ulama yang mendukung pendapatnya menyampaikan argumen bahwa akad jual beli tersebut telah berlangsung sempurna dalam kedua barang itu, salah satunya menjadi terpisah sebab adanya *khiyar* pada salah satu dari kedua barang tersebut.

Sebagaimana jika seseorang membeli dua orang budak laki-laki, dia mengajukan syarat *khiyar* tiga hari untuk salah satu dari kedua budak tersebut. Ulama madzhab kami menyangkal pendapatnya tersebut dengan masalah sebelum obyek jual beli diserahkan, atau cacat ditemukan pada kedua barang tersebut, atau kedua barang tersebut berupa sepasang daun pintu, sepasang sepatu, atau termasuk jenis barang yang sejumlah bagiannya memiliki kadar yang sama seperti dua takar makanan, karena Abu Hanifah ﷺ mengatakan dalam keempat bahasan itu seperti apa yang telah kami katakan.

Jawaban atas syarat *khiyar* untuk salah satu dari kedua barang tersebut terdiri dari sejumlah sangkalan dengan mengajukan sejumlah masalah yang telah disebutkan, juga berdasarkan argumen bahwa pemilik salah satu dari kedua barang itu benar-benar menyetujui pembagian obyek jual beli itu ketika

disyaratkan, dimana berdasarkan argumen bahwa sifat sempurnanya akad jual beli sama sekali tidak memiliki pengaruh dalam hukum asal akad, karena pembeli boleh mengembalikan barang yang telah disyaratkan *khiyar* di dalamnya sebelum dan sesudah diserahkan.

Jadi, pembicaraan ini berkisar tentang munculnya cacat pada salah satu dari kedua barang, dimana kedua barang tersebut masih ada, yaitu masalah yang dimuat dalam kitab *Al Muhadzdzab* ini. Hanya saja pernyataan Asy-Syirazi ﵀ yang bersifat mutlak itu memuat kemungkinan yang mencakup contoh kasus ini dan contoh kasus yang ketiga, yang akan kami sebutkan.

Yaitu masalah; apabila barang yang sempurna itu mengalami kerusakan; jika barang yang rusak itu barang yang pertama, yaitu kesimpulan yang jelas di atas, maka pendapat yang lebih diunggulkan dalam kitab *Al Muhadzdzab* ini adalah pendapat yang pertama, yaitu tidak boleh mengembalikannya secara terpisah.

Apabila barang yang tersisa (mengalami kerusakan)[23], maka lebih tepat dihukumi tercegah mengembalikan secara terpisah. Sedangkan dalam masalah ketiga boleh mengembalikan secara terpisah. Pernyataan Asy-Syirazi lebih diunggulkan diletakkan secara umum, ...(sedangkan dalam kedua pendapat Asy-Syafi'i

---

[23] Dalam naskah aslinya tidak tertulis, lalu setelah dianalisis, menurut pendapatku: Mungkin bentuk teksnya seperti berikut ini: Apabila barang yang tersisa mengalami kerusakan, maka lebih tepat dihukumi tercegah mengembalikan secara terpisah, dimana dalam masalah ketiga boleh mengembalikan secara terpisah, sebagaimana pendapat yang telah disampaikan oleh Asy-Syirazi.

Masalah ketiga adalah masalah apabila barang yang tersisa dalam kondisi utuh (tanpa cacat), maka dia boleh mengembalikanya secara terpisah. Jika tidak demikian, maka jual beli itu tetap diberlakukan atas barang yang masih tetap utuh. (Al Muthi'i).

dalam kedua contoh kasus tersebut) bahwa Al Qadhi Husain dalam menyampaikan kedua pendapat Asy-Syafi'i tersebut menjelaskan masalah; apabila cacat itu terdapat pada salah satu dari kedua barang dan masalah apabila cacat itu terdapat pada kedua barang itu sekaligus, dimana salah satunya mengalami kerusakan, namun dia tidak pernah menyebutkan urutan yang akan kami sebutkan (*Insya Allah.*).

Gambaran masalah kedua (dalam kasus pembelian dua buah barang dari satu orang dalam satu akad: Kecacatan tersebut terdapat pada kedua barang tersebut semuanya, dan kedua barang itu masih ada, maka bisa dipastikan pembeli boleh mengembalikan kedua barang tersebut.

Sedangkan dalam pengembalian salah satu dari kedua barang itu secara terpisah dari barang lainnya, ada dua pendapat dari Asy-Syafi'i yang telah disebutkan sebelumnya. Demikian Al Qadhi Husain, Al Imam Haramain dan ulama madzhab Asy-Syafi'i yang lain berkomentar.

Catatan: Bahwa pernyataan Asy-Syirazi memberikan pemahaman memastikan tidak bolehnya pengembalian salah satu dari kedua barang itu secara terpisah dalam contoh kasus kedua ini, telah dikemukakan. Sekalipun dia tidak menyatakannya secara tegas dan lugas.

Tidak diragukan lagi bahwa Asy-Syaikh Abu Hamid ﷺ memastikan hukum ini dengan cara memprioritaskan. Pertentangan itu hanya terjadi dalam pemberlakuan perbedaan pendapat tersebut menurut selain Asy-Syaikh Abu Hamid.

Penulis *Al Istiqsha`* telah mengutip dari penulis *Al Ifshah* bahwa tidak boleh mengembalikan salah satu dari kedua barang

tersebut secara terpisah, menurut ijma ulama, seperti satu jenis makanan.

Menurutku (As-Subki): Keterangan ini tidak menjelaskan secara tegas dan lugas, karena *nash* Asy-Syafi'i ﷺ yang telah dikemukakan dalam hal barang yang ditakar dan ditimbang, menyatakan bahwa boleh mengembalikan sebagian barang tersebut, dengan catatan kedua barang itu masih ada (belum mengalami kerusakan), maka lebih tepat boleh mengembalikan salah satunya, karena pengembalian kedua barang tersebut sulit direalisasikan.

Sehingga ulama yang memperbolehkan pengembalian salah satu dari kedua barang dalam kasus itu, maka terlebih dalam kasus ini. Sedangkan orang yang menolak bolehnya pengembalian salah satu dari kedua barang dalam kasus itu, adakalanya dia memastikan, seperti Asy-Syaikh Abu Hamid dan ulama yang lain, yang memaparkan dua pendapat Asy-Syafi'i tersebut, dimana mereka membangunnya berdasarkan masalah pemisahan akad. Apabila kita mengatakan: Akad tersebut bisa dipisahkan, maka pengembalian salah satu dari dua barang itu hukumnya diperbolehkan. Jika tidak bisa dipisahkan, maka tidak boleh.

Alasan yang melandasi kedua pendapat itu dalam kasus ini ialah kesimpulan yang konkrit. Dimana yang dikehendaki dengan pemisahan akad ini adalah pemisahan akad yang dibangun berdasarkan pemisahan akad yang sifatnya memaksa. Jika kita menolak pembolehan pemisahan akad tersebut, maka pemisahan salah satu dari kedua barang dalam kasus ini menjadi tercegah.

Apabila kita membolehkannya, maka pengembalian salah satu dari kedua barang tersebut secara terpisah juga boleh, karena adanya kondisi yang memaksa (*darurat*). Alasan yang membangun

kedua pendapat ini menuntut bahwa pendapat yang menyatakan boleh mengembalikan salah satu dari kedua barang tersebut secara terpisah itu lebih diunggulkan.

Ar-Rafi'i ﷺ dalam bab *Tafriq Ash-Shufqah* (Pemisahan akad) hanya menyebutkan susunan perbedaan pendapat tersebut, dimana mereka menginterpretasikannya dengan menyatakan boleh, namun dalam susunan itu tidak ada keterangan tentang pendapat yang paling *shahih.*

Kembali ke masalah pengembalian obyek jual beli karena cacat. Asy-Syirazi tidak pernah menjelaskan hukum pengembalian sisa barang yang masih ada, apakah boleh atau tidak, dan melalui urutan yang telah aku sebutkan dapat diketahui, bahwa pendapat yang lebih diunggulkan *(azhhar)* adalah boleh.

Akan tetapi, *nash* Asy-Syafi'i yang akan kami sebutkan dari Al Buwaithi dan *nash* Asy-Syafi'i yang akan kami sebutkan dari *Ikhtilaf Al Iraqiyyin*, keduanya menegaskan pendapat sebaliknya (tidak boleh). Ini merupakan pendapat yang dikehendaki oleh pernyataan Al Mawardi, dimana pendapat tidak boleh tersebut merupakan pendapat yang paling *shahih.*

Mungkin pendapat yang paling *shahih* menurut Al Mawardi ialah tercegahnya pemisahan akad. Dimana yang dikehendaki dengan mengalami kerusakan (*talaf*); adakalanya ditinjau faktual, dan adakalanya ditinjau secara *syara'.*

Apabila kita membolehkan pemisahan obyek jual beli tersebut, maka sisa barang yang masih ada boleh dikembalikan dan pembeli berhak menuntut kembali porsi dari uang pembelian barang tersebut tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan ulama. Argumentasinya telah dikemukakan dari Al Imam Haramain.

Ibnu Ar-Rif'ah menolak metode pembagian tersebut dengan asumsi dua orang budak laki-laki, dimana keduanya dalam kondisi sempurna, dan dijadikan standar harga, dimana kedua harga yang disepakati dalam akad tersebut gugur.

Jika kedua belah pihak (penjual dan pembeli) berselisih dalam soal harga barang yang rusak, lalu pembeli menuntut pengembalian harga lebih tinggi dibanding harga yang diakui penjual, maka pendapat yang lebih diunggulkan menurut Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, Ar-Rafi'i dan Asy-Syirazi, dimana dalam bab *Ikhtilaf Al Mutabayi'ani* (Perselisihan antara kedua pihak yang mengadakan akad jual beli) disebutkan bahwa pernyataan yang dibenarkan ialah pernyataan penjual dengan disertai sumpah.Inilah pendapat pertama.

Adapun perselisihan tentang uang pembelian miliknya, maka dia tidak boleh mengembalikan uang pembelian yang diakuinya kepada pembeli. Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Ar-Rafi'i telah menyandarkan pendapat ini kepada *nash* Asy-Syafi'i dalam *Ikhtilaf Al Iraqiyyin.*

Pendapat kedua: Pernyataan yang dibenarkan adalah pernyataan pembeli, karena barang tersebut mengalami kerusakan di tangannya, sehingga dia serupa dengan peng-*ghashab* yang berselisih bersama pemilik barang tersebut, apabila mereka berdua berselisih dalam soal harga barang tersebut, maka pernyataan yang dibenarkan adalah pernyataan orang yang meng-*ghashab*, dimana kerusakan itu terjadi ketika berada di tangannya.

Pendapat ini juga dimuat dalam *Ikhtilaf Al Iraqiyyin*, aku telah melihat kedua pendapat itu dimuat di dalamnya. Tetapi apakah kedua pendapat itu merupakan cabang yang dibangun berdasarkan pendapat yang menyatakan boleh memisahkannya

atau pendapat yang menyatakan menolak pemisahan salah satu dari kedua barang tersebut?

Untuk mendapatkan jawabannya, perlu dikaji ulang, dan aku akan mengingatkannya pada bagian akhir pembahasan ini. Pedoman yang dijadikan pegangan dalam menceritakan kedua pendapat tersebut adalah berdasarkan jawaban yang dikutip oleh para ulama.

Ar-Rafi'i ﷺ dan ulama lainnya, menyebutkan bahwa dia hanya berhak menuntut porsi uang pembelian dari barang yang dikembalikan, mereka tidak menyebutkan hal yang lain. Padahal tidak diragukan lagi bahwa barang yang mengalami kerusakan; bila barang itu juga dalam kondisi cacat, maka dia wajib memberikan ganti rugi, karena pengembalian obyek jual beli tersebut sulit direalisasikan, sebagimana wajib memberikan ganti rugi apabila obyek jual beli seluruhnya dalam kondisi rusak, dimana ternyata obyek jual beli itu terdapat cacat.

Mereka tidak berkomentar soal itu, karena pengembalian porsi uang pembelian itu sifatnya melengkapi kedudukan pemberian ganti rugi karena cacat tersebut dan juga cukup menyebutkan jumlah tertentu yang berhubungan dengan kedudukan pengembalian porsi uang pembelian ini karena barang mengalami kerusakan.

Apabila pemisahan kedua barang dalam pengembalian itu tidak boleh, maka ada dua pendapat Asy-Syafi'i (*Qaulaani*) menurut keterangan yang telah disampaikan oleh Al Qadhi Husain dan sekelompok ulama, juga ada dua jawaban ulama madzhab Asy-Syafi'i (*Wajhaani*) menurut keterangan yang telah disampaikan oleh ulama yang lain.

Keterangan yang diceritakan Ar-Rafi'i dan An-Nawawi menetapkan untuk mengunggulkannya.

Pendapat pertama: Menurut Ar-Rafi'i dan ulama yang lain bahwa pendapat yang paling *shahih* dari kedua pendapat tersebut adalah, jawaban yang telah disebutkan oleh Asy-Syaikh Abu Hamid dan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dalam *Ta'liq* milik mereka berdua: Pembeli tidak berhak merusak akad sama sekali, tetapi kembali pada tuntutan membayar ganti rugi akibat cacat tersebut, karena kerusakan barang itu (kerugiannya) lebih besar daripada cacat.

Apabila cacat timbul di sisinya, maka dia tidak bisa dengan mudah mengembalikannya. Ini merupakan keterangan yang telah dikutip Ar-Rabi' dalam *Mukhtashar Al Buwaithi*. Jadi, bila berpedoman pada keterangan ini; jika kedua belah pihak berselisih dalam soal harga barang yang rusak, maka kedua pendapat Asy-Syafi'i itu terulang kembali, karena dalam kedua contoh kasus di atas, sebagian uang pembelian dikembalikan, kecuali (menurut pendapat itu) porsi barang yang tersisa dikembalikan, sedangkan menurut pendapat ini, ganti rugi itu dikembalikan.

Apakah perlu mempertimbangkan dalam penentuan harga barang yang rusak itu dalam kedua contoh kasus tersebut hingga selesai masa akad atau hingga hari diserahkannya obyek jual beli? Dalam jawaban masalah ini, terjadi perbedaan pendapat yang dikemukakan dalam memperhitungkan harga tersebut untuk mengetahui ganti rugi sebab adanya cacat lama. -*Insya Allah* akan disampaikan selanjutnya- Pendapat yang paling *shahih* dari perbedaan pendapat tersebut adalah: Memperhitungkan yang paling murah dari kedua harga tersebut.

Pendapat kedua: Harga barang yang rusak digabung dengan harga sisa barang yang masih utuh dan dia mengembalikan keduanya, serta membatalkan akad jual beli tersebut.

Ar-Rafi'i berkata: Ini merupakan pendapat hasil ijtihad Al Qadhi Abu Ath-Thayyib. Pendapat tersebut didukung argumentasi bahwa Nabi ﷺ menyuruh dalam kasus *musharrat* (hewan yang tidak diperah susunya selama beberapa hari sampai susunya itu mengendap mengumpul di kantong susunya) agar mengembalikan seekor kambing sebagai pengganti susu yang rusak.

Menurutku (As-Subki): Aku tidak pernah melihat keterangan tersebut dalam *Ta'liq* Al Qadhi Abu Ath-Thayyib. Bahkan keterangan yang terdapat dalam *Ta'liq* itu ialah, bahwa jika kami mengatakan pembeli tidak boleh mengembalikan, maka dia berhak menuntut ganti rugi, sebagaimana keterangan yang telah dikemukakan dari Al Qadhi Abu Ath-Thayyib. Dia tidak pernah menceritakan perbedaan pendapat dalam keterangan ini, dimana kami jika mengatakan dia berhak mengembalikannya, lalu dia mengembalikannya dengan disertai porsi uang pembelian miliknya dari barang yang dikembalikan tersebut.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Kelompok ulama Khurasan berkata: Akad jual beli dalam kedua contoh kasus itu semuanya berpedoman pada pendapat ini, kemudian dia mengembalikan sisa barang yang masih utuh berikut harga barang yang rusak dan menuntut barang yang telah rusak itu dikembalikan, sebagaimana dalam kasus *musharrat*.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Pendapat ini keliru, serta kontradiktif dengan *nash* Asy-Syafi'i, karena Asy-Syafi'i telah menyatakan hal itu dalam *Ikhtilaf Al Iraqiyyin*, dimana dia berkata:

Pembeli boleh meminta kembali porsi uang pembelian miliknya. Kemudian dia membuat cabang masalah berdasarkan pendapat tersebut, dan menyebutkan perselisihan pendapat.

Yang sedikit mengherankan justru datang dari Ar-Rafi'i ﷺ, hanya saja Al Qadhi Abu Ath-Thayyib meriwayatkan dari sebagian kelompok ulama Khurasan, sebagaimana telah kamu lihat, tetapi dia memposisikannya sebagai masalah yang dibangun berdasarkan pendapat yang menyatakan boleh mengembalikan, Al Imam Haramain dan ulama yang lain telah menceritakannya. Al Ghazali dan Ar-Rafi'i ﷺ telah memposisikannya sebagai masalah yang dibangun berdasarkan pendapat yang tidak memperbolehkan pengembalian tersebut, sebagaimana keterangan yang telah dikemukakan.

Antara pernyataan Ar-Rafi'i dan inisiatif yang dilakukan oleh Abu Ath-Thayyib tidak terjadi kontradiktif. Karena Abu Ath-Thayyib berkata: Apabila kita mengatakan, bahwa pembeli tidak boleh mengembalikannya sama sekali, maka dia boleh menuntut ganti rugi. Bila kita mengatakan pembeli boleh mengembalikannya, lantas apakah dia boleh mengembalikannya secara terpisah dari barang yang lain? Atau harga barang yang rusak digabung bersama sisa barang yang masih utuh? Dalam jawaban masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i (*Wajhaani*).

Sedangkan mereka mengatakan: Bila kita mengatakan pembeli boleh mengembalikannya secara terpisah dari sisa barang yang masih utuh, maka dia berhak menuntut kembali porsi uang pembelian barang yang dikembalikan tersebut. Jika tidak demikian, apakah dia tercegah mengembalikannya, atau harga barang yang rusak digabung bersama sisa barang yang masih utuh? Dalam

jawaban masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Jadi, kedua pernyataan tersebut kembali ke makna yang sama, dimana pertentangan itu hanya seputar penyandaran pendapat yang telah disebutkan itu pada hasil ijtihad Abu Ath-Thayyib sendiri. Ibnu Ar-Rif'ah sependapat dengan Ar-Rafi'i mengenai hal itu.

Ibnu Ar-Rif'ah menambahkan, bahwa Ibnu Ash-Shabbagh telah mengutip kedua pendapat Asy-Syafi'i mengenai hal itu, yaitu mengenai penggabungan harga barang yang rusak dengan sisa barang yang masih ada, sebagaimana kedua pendapat yang telah disampaikan oleh Al Imam Haramain dan ulama yang lain.

Namun aku tidak pernah melihat keterangan itu dalam *Asy-Syamil*, bahkan dalam *Asy-Syamil* aku melihat keterangan yang memuat kemungkinan sebab kebimbangan, yang muncul pada diri Ar-Rafi'i dimana dia mengikutinya, dalam hal meriwayatkan dari Abu Ath-Thayyib.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata: Abu Ath-Thayyib menceritakan dari sebagian kelompok ulama Khurasan, bahwa pembeli boleh membatalkan akad jual beli tersebut. Dia berkata: Ini merupakan *sunnah*, yang sesuai dengan hadits *musharrat*.

Jadi, kemungkinan Ar-Rafi'i memperhatikan keterangan tersebut, dimana dia menduga bahwa kata ganti orang ketiga tunggal (*Isim Dhamir*) yang tersimpan dalam kata "*Qaala*" (Dia berkata) kembali pada Abu Ath-Thayyib, tetapi yang benar adalah kembali pada sebagian kelompok ulama Khurasan, keterangan yang dimuat dalam *Ta'liq* Al Qadhi Abu Ath-Thayyib telah menjelaskannya.

Kekeliruan penafsiran kata ganti (*Ismi dhamir*) itu telah menimpa Al Imrani sebelum Ar-Rafi'i, dia mengutip masalah dalam *Az-Zawaa`id* dari *Asy-Syamil*. Dimana dia menambahkannya, seraya berkata: Al Qadhi berkata: Ini merupakan *sunnah*. Ibnu Ash-Shabbagh berkata: Penafsiran kata ganti bahwa dia adalah Al Qadhi, itu tidak benar. Ibnu Ash-Shabbagh adalah orang yang mengutip darinya, atau orang yang sependapat dengannya.

Secara garis besar, pendapat itu telah dinyatakan secara tegas dalam Al Buwaithi, karena dalam *Mukhtashar Al Buwaithi* disebutkan keterangan: Jika seseorang membeli dua potong pakaian dalam satu akad sekaligus, lalu dia telah menerima kedua potong pakaian tersebut, tiba-tiba salah satunya rusak dan pada pakaian yang lain terdapat cacat, maka pembeli berhak mengembalikan pakaian yang masih ada dan harga barang yang rusak, serta meminta kembali modal uang pembelian yang telah dia berikan.

Lalu jika mereka berdua berselisih dalam soal harga barang yang rusak, maka pernyataan yang dibenarkan adalah pernyataan penjual, ini ditinjau dari segi bahwa uang pembelian barang itu seluruhnya telah menjadi kewajiban yang tetap harus dibayar oleh pembeli, dimana dia berkeinginan menggugurkan kewajiban pembayaran itu dari pembeli ketika dia mengklaim harga barang yang hilang itu nilainya lebih tinggi. Aku tidak menerima pengakuannya.

Ar-Rabi' berkata: Asy-Syafi'i memiliki pendapat yang lain: Apabila seseorang membeli dua buah barang sekaligus dalam satu akad, lalu satu di antaranya rusak, dan pada barang yang lain terdapat cacat, maka dia tidak memiliki ruang untuk mengembalikan barang tersebut, ditinjau dari segi bahwa dia

berhak mengembalikan sebagaimana dia menerimanya, lalu tatkala dia tidak bisa mengembalikannya seperti barang yang telah dia terima, maka dia sama sekali tidak memiliki hak untuk mengembalikan. Dia juga tidak boleh mengurangi barang yang telah dia beli darinya, namun dia berhak menuntut kepadanya harga cacat yang dia temukan dalam pakaian yang masih ada.

Keterangan yang dimuat dalam *Mukhtashar Al Buwaithi* ini memutuskan untuk menetapkan dua pendapat:

Pendapat pertama: Harga barang yang rusak digabung dengan sisa barang yang masih ada, dimana dia mengembalikannya.

Pendapat kedua: Dia tercegah mengembalikannya, dimana dia berhak menuntut ganti rugi.

Kedua pendapat inil kami telah bangun berdasarkan pendapat yang menyatakan; tidak boleh mengembalikan obyek jual beli secara terpisah. Jadi, kedua pendapat itu saling mendukung dalam hal tidak boleh mengembalikan obyek jual beli secara terpisah, sebagaimana keterangan yang telah aku (As-Subki) terangkan kepadamu di awal.

Aku mencoba merenungkan *nash* Asy-Syafi'i dalam *Ikhtilaf Al Iraqiyyin*, namun aku tidak menemukannya sebagai jawaban yang secara tegas menyatakan, bolehnya mengembalikan dan menuntut pengembalian porsi uang pembelian.

Tetapi dia hanya berkata: Apabila seseorang membeli dua potong pakaian sekaligus dalam satu transaksi, lalu salah satunya mengalami kerusakan di tangannya dan dia menemukan cacat yang terdapat pada pakaian yang kedua, dimana mereka berdua berselisih dalam soal uang pembelian kedua potong pakaian

tersebut, maka pernyataan yang dibenarkan adalah pernyataan penjual disertai sumpah, ini ditinjau dari segi bahwa uang pembelian itu seluruhnya telah memiliki kekuatan hukum tetap yang harus dibayar oleh pembeli.

Pembeli, jika berkeinginan mengembalikan pakaian tersebut, maka dia boleh mengembalikannya dengan uang pembelian maksimum, atau dia berkeinginan menuntut ganti cacat tersebut, maka dia boleh menuntut ganti rugi dengan uang pembelian maksimum. Kami tidak menyampaikan komentar tambahan mengenai pernyataan Asy-Syafi'i tersebut.

Ar-Rabi' berkata: Di dalam masalah ini, ada pendapat yang lain yang menyatakan bahwa pernyataan yang dibenarkan adalah pernyataan pembeli, ini jika ditinjau dari segi bahwa uang yang telah diterima dari pembeli itu ialah uang pembelian.

Asy-Syafi'i ﷺ berkata: Apabila seseorang membeli dua buah barang sekaligus dalam satu transaksi, lalu salah satunya rusak, dan dia menemukan cacat yang terdapat pada barang yang lain, maka tidak ada ruang baginya untuk mengembalikan barang tersebut. Jadi, dia boleh menuntut harga cacat tersebut, karena dia membeli kedua barang itu dalam satu transaksi, sehingga dia tidak boleh merusak (membatalkan) transaksi tersebut.

Menurutku (As-Subki): Inilah makna keterangan yang dimuat dalam *Al Buwaithi*, di dalamnya tidak ada keterangan tambahan kecuali, pendapat lain yang telah disampaikan oleh Ar-Rabi', yaitu bahwa pernyataan yang dibenarkan adalah pernyataan pembeli.

Bagian akhir pernyataan Ar-Rabi' yang telah disebutkan itu, secara tegas menyatakan, tidak adanya pengembalian obyek jual beli. Sedangkan awal pernyataannya masih memuat kemungkinan

lain, sesuai dengan komentar yang telah disampaikan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, dimana pendapat yang disampaikan Asy-Syafi'i dimuat dalam *Mukhtashar Al Buwaithi*.

Aku perlu menyampaikan keterangan tersebut, karena melihat pernyataan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, bahwa dia berkata: Pembeli boleh menuntut porsi uang pembelian (dari barang yang dikembalikan). Pendapat ini sesuai dengan apa yang telah dia pahami dari *Ikhtilaf Al Iraqiyyin*, yaitu tercegahnya pemisahan akad tersebut.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib telah mengutipnya dari *Ikhtilaf Al Iraqiyyin* dengan redaksi lain, yang secara tegas membolehkan pemisahan akad tersebut. Jadi, kemungkinan Asy-Syafi'i dalam *Ikhtilaf Al Iraqiyyin* memiliki *nash* yang lain.

Ibnu Ar-Rif'ah memperlihatkan dalam keterangan yang dia sampaikan dari *Ikhtilaf Al Iraqiyyin* pandangan lain, yaitu dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i:

Pendapat pertama: Bahwa kami membuat cabang masalah berdasarkan pendapat yang menyatakan; Tidak boleh memisahkan akad, sedangkan *nash* tersebut secara tegas membolehkan pemisahan akad, menjadi bagaimana *nash* tersebut bisa ditolak? Pertanyaan ini telah disampaikan oleh Ibnu Ar-Rif'ah dengan berpedoman pada keterangan yang telah dikutip oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib. Ibnu Ar-Rif'ah telah mengutipnya dari Ibnu Ash-Shabbagh karena hendak menentang Al Qadhi Abu Ath-Thayyib.

Tetapi kamu telah mengetahui dalam masalah ini ada *nash* Asy-Syafi'i dengan redaksi yang lain, dimana di dalamnya tidak ditemukan keterangan yang secara tegas menyatakan boleh memisahkan akad.

Jika saja hal itu terbukti benar, maka alasan dari Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, bahwa dia tidak memposisikan pendapatnya itu sebagai cabang yang dibangun berdasarkan pendapat yang menyatakan; "Tidak bolehnya memisahkan akad", sehingga menurut Ibnu Ar-Rif'ah menentangnya dengan pertanyaan yang telah disebutkan itu.

Justru Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata: Apabila kita membolehkan pengembalian obyek jual beli, sebagaimana jawaban yang telah dikemukakan darinya. Jadi, bila dari Asy-Syafi'i telah diriwayatkan bahwa dia berkata: Dengan adanya pengembalian obyek jual beli itu, maka pembeli berhak menuntut porsi uang pembelian dari barang yang dikembalikan tersebut, maka jawaban Asy-Syafi'i itu menolak pendapat orang yang mengatakan: Pembeli tidak berhak menuntut porsi uang pembelian, bahkan dia harus menggabungkan harga sebagai ganti barang yang rusak, dimana dia boleh menuntut pengembalian semua uang pembelian, dengan jawaban yang konkrit.

Pendapat kedua: Yaitu penentangan Ibnu Ar-Rif'ah atas Al Qadhi Abu Ath-Thayyib. Bahwa *Ikhtilaf Al Iraqiyyin* itu menurut sebuah pendapat: Bersumber dari *Qaul Qadim*. Pernyataan ini jauh dari kebenaran. Karena *Ikhtilaf Al Iraqiyyin* itu bersumber dari riwayat Ar-Rabi'[24], dari Asy-Syafi'i ﷺ.

Apabila kita membangun masalah berdasarkan pendapat ini, dimana pembeli menggabungkan harga barang yang rusak dengan sisa barang yang masih ada dan pembeli mengembalikannya, lalu mereka berdua berselisih dalam soal

---

[24] Ar-Rabi' bin Sulaiman Al Muradi, dan demikian juga Al Jizi, keduanya adalah termasuk para periwayat *Qaul Jadid*, sedangkan para periwayat *Qaul Qadim* adalah Al Karabisi, Az-Za'farani, Abu Tsaur dan Ahmad bin Hanbal ﷺ. (Al Muthi'i)

harga barang yang telah rusak, maka pernyataan yang dibenarkan ialah pernyataan pembeli dengan disertai sumpah, karena kerusakan itu terjadi ketika barang berada di tangannya dan dialah pihak yang bertanggungjawab.

Al Qadhi Husain sepakat dengan pendapat ini, disamping dia menyampaikan dua pendapat Asy-Syafi'i dalam kedua contoh kasus yang disebutkan pertama kali. Dia berkata: Setiap persoalan, dimana pihak yang bertanggungjawab adalah pembeli, maka pernyataan yang dibenarkan adalah pernyataannya. Setiap persoalan, dimana pihak yang bertanggungjawab adalah penjual, maka di sini berlaku dua pendapat Asy-Syafi'i.

Dalam *At-Tatimmah* ditemukan pendapat lain, bahwa pernyataan yang dibenarkan adalah pernyataan penjual, karena pembeli berkeinginan melepaskan tangannya dari uang pembelian yang berhak dimiliki penjual. An-Nawawi dalam *Ar-Raudhah* menyebutkan bahwa pendapat dalam *At-Tatimmah* itu adalah pendapat yang menyimpang (*Syaadz*).

Menurutku (As-Subki): Dalam *Mukhtashar Al Buwaithi* setelah dia berkata: Bahwa pembeli boleh mengembalikan barang yang masih ada dan harga barang yang rusak, dia berkata: Lalu jika kedua pihak berselisih dalam soal harga tersebut, maka pernyataan yang dibenarkan adalah pernyataan penjual, ini jika ditinjau dari segi bahwa, uang pembelian itu seluruhnya telah memiliki kekuatan hukum tetap yang harus dibayar pembeli, dimana dia berkeinginan menghilangkan uang pembelian itu darinya, ketika dia mengaku harga barang yang rusak itu nilainya lebih tinggi, dan aku tidak menerima pengakuannya.

Keterangan ini menegaskan pendapat yang telah dia sampaikan dalam *At-Tatimmah*, bahkan keterangan dalam *At-*

Tatimmah adalah keterangan *Mukhtashar Al Buwaithi.* Harga dalam kasus ini telah umum diketahui dan harga yang diperhitungkan adalah hari dimana barang itu mengalami kerusakan, ini menurut pendapat yang paling *shahih.* Jadi, harga itu tidak ditentukan sebagaimana kadar yang lain, sekiranya harga minumum dari kedua harga beli dijadikan pertimbangan, maka inilah pendapat yang paling *shahih.* Al Imam Haramain telah menerangkannya dalam Bab *Takhaluf.*

Cabang: Apabila cacat tersebut nampak pada barang yang rusak saja, maka dapat dipastikan pembeli tidak boleh mengembalikan sisa barang yang masih ada, dia hanya boleh menuntut ganti rugi barang yang rusak tersebut.

Cabang: Apabila cacat itu nampak pada salah satu dari kedua barang, atau terdapat pada kedua-duanya setelah salah satunya dijual kembali, maka Ar-Rafi'i menggabungkan antara masalah tersebut dengan masalah; apabila salah satunya mengalami kerusakan.

Asy-Syaikh Abu Hamid dalam kasus ini juga sepakat dengan pendapat tersebut dengan menyatakan; Tercegahnya pengembalian obyek jual beli, karena tidak terjadi keputusasaan (merasa kesulitan) untuk mengembalikannya. Telah dikemukakan dalam masalah; apabila obyek jual beli itu berupa sebuah barang, dimana sebagiannya telah keluar dari kepemilikannya, bahwa menurut pendapat yang *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i, hal itu membuat tercegahnya pengembalian sisa barang yang masih ada.

Jadi, contoh kasus kerusakan barang dan contoh kasus sebuah obyek jual beli itu memiliki hubungan yang erat dalam penyusunan jawabannya, berdasarkan masalah; bila kedua barang itu masih tetap ada, sebagaimana komentar yang telah disampaikan oleh Ar-Rafi'i ﵀. Tetapi pendapat *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam kasus yang pertama adalah boleh mengembalikannya, sedang dalam kasus yang kedua; tertolak untuk mengembalikannya.

Keterangan yang telah kami sebutkan ini terjadi bila pembeli telah menjual salah satu dari kedua barang tersebut, dimana keduanya dalam kondisi cacat, atau dia telah menjual barang yang utuh dan barang yang cacat masih tetap menjadi miliknya.

Adapun jika dia menjual barang yang cacat, dimana barang yang utuh itu tetap menjadi miliknya, maka dapat dipastikan dia tidak boleh mengembalikan barang yang masih ada tersebut. Pembahasan mengenai ganti rugi seperti keterangan yang telah dipaparkan.

Kebenaran pendapat *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam persoalan ganti rugi itu bergantung pada kebenaran faktor yang melandasinya dalam kasus; bila pembeli telah menjual kembali sebagian obyek jual beli tersebut, lantas apakah hal itu disebut tidak adanya harapan pengembalian atau masalah yang lain? *Insya Allah*, hal itu akan disampaikan setelah menyampaikan tiga pasal.

Cabang: Penulis *At-Talkhish* mengecualikan dari kewajiban membayar ganti rugi bila berpedoman pada pendapat yang menyatakan tidak boleh mengembalikannya secara terpisah.

Sebuah masalah; yaitu pembeli telah menjual salah satu dari kedua barang tersebut, penulis *At-Talkhish* berkata: Perlu dianalisis bila salah satu dari kedua barang itu dalam kondisi utuh (tidak cacat), dimana dia tidak menyembunyikan cacat dalam salah satu dari kedua barang tersebut, maka dia tidak boleh menuntut kekurangan akibat cacat tersebut.

Apabila salah satu dari kedua barang itu dalam kondisi cacat, maka dalam masalah barang yang masih ada ini, ada dua pendapat

Salah satunya: Pembeli boleh menuntut kekurangan akibat cacat tersebut.

Pendapat lainnya menyatakan bahwa dia tidak berhak menuntut kekurangan tersebut.

Menurutku (As-Subki): Mungkin maksudnya adalah, jika obyek jual beli itu adalah barang yang bersih dari cacat yang baru nampak ketika berada pada pembeli, dimana dia tidak menyembunyikan dalam obyek jual beli itu kepada pembeli kedua mengenai cacat yang yang baru nampak ketika berada pada dirinya, maka pembeli tidak berhak menuntut ganti rugi karena tidak kehilangan harapan untuk mengembalikan obyek jual beli tersebut kepada penjual, dimana dia juga boleh mengembalikan kedua barang itu sekaligus.

Hal itu sependapat dengan komentar yang telah disampaikan Asy-Syaikh Abu Hamid, pendapat tersebut sesuai dengan pendapat madzhab Asy-Syafi'i, seperti keterangan yang akan disampaikan, pendapat ini juga berbeda dengan pendapat Abu Ishaq.

Apabila obyek jual beli itu merupakan barang dengan cacat yang baru nampak ketika berada pada pembeli, maka dalam masalah menuntut ganti rugi jual beli kedua ini, ada dua pendapat Asy-Syafi'i, sebagaimana kasus; jika salah satu dari kedua barang itu mengalami kerusakan atau dia memerdekakannya, karena berpedoman pada masalah pemisahan akad.

Cabang: Berdasarkan keterangan yang telah kami sebutkan, jelaslah sudah bahwa perbedaan pendapat tersebut terjadi dalam semua kasus, akan tetapi ke semua kasus itu disusun secara bertingkat.

Jadi, dalam kasus penjualan dua orang budak laki-laki; bila salah satunya rusak (meninggal dunia), maka pendapat yang menyatakan bolehnya pengembalian sangat kuat sekali. Ini tingkatan pertama.

Tingkatan kedua: Bila salah satunya itu adalah budak yang cacat, perbedaan pendapat dalam soal bolehnya mengembalikan ini juga sangat kuat, sekalipun pendapat yang paling *shahih* dalam kedua tingkatan itu adalah tidak boleh mengembalikannya.

Tingkatan ketiga: Apabila kedua budak itu masih tetap berada dalam kepemilikan, dimana cacat tersebut terdapat pada salah satunya.

Tingkatan keempat: Apabila kedua budak itu masih tetap berada dalam kepemilikannya, dimana cacat tersebut terdapat pada keduanya.

Tingkatan kelima: Dalam kasus penjualan seorang budak, bila pembeli telah menjual sebagiannya.

Tingkatan keenam: Dalam kasus penjualan seorang budak bila seluruhnya masih tetap berada dalam kepemilikannya.

Inilah keenam tingkatan di mana pembeli tidak boleh mengembalikannya, menurut pendapat *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i kecuali, dalam tingkatan yang pertama.

Cabang: hukum berkurangnya (harga) salah satu dari kedua barang tersebut sama seperti hukum rusaknya salah satu dari kedua barang tersebut, memerdekakan dan menjualnya kembali.

Penulis *At-Talkhish* berkata: Seharusnya memang hukumnya demikian, selama penjual tidak rela salah satu dari kedua barang tersebut besertaan dengan kekurangan yang baru nampak, sehingga salah satu dari kedua barang itu harus seperti tidak ada kekurangan sama sekali.

Pelajaran penting: Mayoritas ulama madzhab kami menyatakan secara mutlak, tentang pembagian uang pembelian dua orang budak tersebut dengan mempertimbangkan harga keduanya.

Ar-Rafi'i dalam bab ini menerima dengan syarat, mempertimbangkan harga keduanya hingga keduanya dalam kondisi utuh (tidak cacat). Pertimbangan selain itu tidak mudah diketahui bila pembeli merupakan orang yang tidak mengetahui cacat tersebut, karena dia mau menyerahkan uang pembelian tersebut semata-mata mengira barang dalam kondisi utuh (tidak cacat).

Jika kita membagi-bagi harga beli kedua budak tersebut sesuai dengan cacat yang terdapat pada keduanya, pembagian

harga beli tersebut dapat mendatangkan tindakan sewenang-wenang dan kerusakan, yang dapat dibuktikan dengan proses pengujian.

Jadi, yang tepat dan benar adalah memperkirakan utuhnya barang tersebut, sebagaimana komentar yang telah disebutkan oleh Ar-Rafi'i dalam kasus ini. Perkiraan utuhnya barang itu marupakan pelajaran yang sangat berharga serta berguna dalam berbagai masalah.

Di antaranya: Dalam *Syufah*, yaitu jika seseorang mengambil alih secara paksa dengan porsi harga beli miliknya, dan juga berbagai masalah yang lain.

Di antaranya: Dalam jual beli *Murabahah* (menjual suatu barang dengan menegaskan harga belinya kepada pembeli, dimana pembeli membayarnya dengan harga lebih sebagai laba); apabila harga beli itu dibagi-bagi, maka pembeli harus membayar harga beli yang telah ditentukan dengan syarat barang dalam kondisi utuh dan juga membayar cacat yang nampak pada barang tersebut. Dia tidak boleh membayarnya dengan porsi dari harga beli dengan memperhitungkan cacat tersebut.

Di antaranya: Masalah yang telah dikemukakan dalam bab *Riba* dalam jual beli mata uang (*Sharf*). Apabila seseorang menjual dua dinar dengan dua dinar, lalu ternyata salah satunya dalam kondisi cacat, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan segolongan ulama memilih menetapkan batalnya jual beli mata uang tersebut, karena jelas jual beli tersebut termasuk bagian kaidah *Muddi Ajwah* (percampuran yang utuh dengan yang cacat).

Asy-Syaikh Abu Hamid dan segolongan ulama yang lain secara mutlak menyatakan sahnya jual beli tersebut dan dia menyatakan landasan hukumnya masih samar dalam bab tersebut,

dimana kaidah itu menentangnya dengan landasan yang jauh dari kebenaran.

Melalui pelajaran yang penting, hukum tersebut menjadi lebih diunggulkan dalam bab ini, karena muncul landasan hukum yang baik, dimana hukum tersebut diletakkan sesuai dengan landasan tersebut, serta dijadikan pegangan dalam menetapkan hukum tersebut dan juga memperkuat permintaan apapun.

Karena kerusakan jual beli tersebut dalam kaidah *Muddi Ajwah*, ditinjau dari segi pembagian harga beli, dimana pembagian harga beli dalam kasus ini tidak menetapkan adanya penambahan sebagian mata uang atas sebagian yang lain (*Mufadhalah*), bila harga beli itu dibagi dengan memperhitungkan keutuhan mata uang tersebut.

Pembagian harga beli itu menetapkan adanya penambahan sebagian mata uang atas sebagian yang lain (*Mufadhalah*), bila harga beli dibagi dengan memperhitungkan cacat mata uang tersebut.

Di antaranya: Dalam masalah pemisahan akad untuk selamanya, bila salah satu dari kedua obyek jual beli itu mengalami kerusakan sebelum diserahkan.

Di antaranya: Dalam selain masalah yang telah disebutkan dan berbagai cabang masalah yang tidak samar lagi setelah adanya keterangan kaidah tersebut, yaitu kaidah penting, yang harus sungguh-sungguh dipahami dan diperhatikan dalam menjawab berbagai masalah yang sangat banyak yang tersebar dalam sejumlah bab.

Cabang: Tidak ada perbedaan pendapat bahwa jika cacat tersebut hanya terdapat pada barang yang rusak saja, maka pembeli tidak berhak mengembalikan obyek jual beli tersebut.

Karena barang yang rusak tidak dapat dijadikan alasan untuk membatalkan akad jual beli, baik posisinya sebagai tujuan utama pembatalan atau alasan yang membenarkan pembatalan jual beli tersebut.

Pembatalan jual beli dalam barang yang rusak itu hanya bisa dibenarkan bila posisinya sebagai pelengkap, Al Qadhi Husain telah menyampaikan cabang masalah tersebut. Aku (As-Subki) menyebutkannya, sekalipun cabang masalah itu sudah jelas keterangannya, tujuannya adalah agar tidak terjadi kesalahpahaman bahwa sisa barang yang masih utuh (tidak cacat) itu dapat dijadikan alasan yang membolehkan adanya pengembalian barang yang cacat dalam sebuah transaksi yang memuatnya, dimana tidak ada alasan untuk memikul obyek jual beli tersebut secara utuh, sebab tidak ada alasan sama sekali. Oleh karena itu aku mengingatkannya.

Masalah ketiga (terkait pernyataan Asy-Syirazi pada awal pembahasan; Pembeli berkeinginan mengembalikan sebagian obyek jual beli): Apabila dua orang membeli dari satu orang sebuah barang, lalu mereka berdua mendapati cacat pada barang tersebut, dimana salah seorang dari mereka berkeinginan mempertahankan porsi miliknya, sementara pembeli yang lain (berkeinginan) mengembalikan porsi miliknya, maka setiap pembeli boleh melakukan tindakan apapun sesuai keinginannya, bila berpedoman pada pendapat *zhahir*, yang dikutip dari *nash* Asy-Syafi'i, yang dimuat dalam sejumlah kitabnya yang memuat *Qaul Jadid* dan mayoritas kitabnya yang memuat *Qaul Qadim*.

Dengan jawaban semacam ini pula, Ahmad, Malik dalam sebuah riwayat, Abu Yusuf, Muhammad dan Ibnu Abi Laila berpendapat. Berawal dari pendapat tersebut, dapat diambil kesimpulan bahwa transaksi jual beli tersebut diadakan lebih dari sekali sesuai dengan jumlah pembeli, yaitu pendapat yang paling *shahih*.

Mereka membuat cara pengembalian barang dalam masalah tersebut dengan menyatakan bahwa semua barang yang dimiliki, dapat dikembalikan secara majaz seperti pembeli yang berjumlah satu orang.

Asy-Syafi'i ﷺ dalam *Al Mukhtashar* berkata: (Pendapat pertama) Jika dua orang pembeli mengadakan sebuah transaksi dari seorang penjual tentang seorang budak perempuan dalam kondisi cacat, lalu salah seorang dari mereka berdua berkeinginan mengembalikan porsi miliknya dan pembeli yang lain berkeinginan porsi miliknya, maka keinginan itu boleh mereka lakukan, karena hal yang diketahui dalam proses pembelian oleh dua orang itu adalah, bahwa masing-masing dari kedua pihak yang statusnya adalah pembeli separuh barang dengan separuh harga beli. Inilah pernyataan Asy-Syafi'i.

Pendapat kedua Asy-Syafi'i: Diceritakan dari riwayat Abu Tsaur, dari *Qaul Qadim*, Abu Daud berkata: Bahwa pendapat kedua ini bersumber dari *Qaul Qadim*. Dengan jawaban ini pula, Abu Hanifah berpendapat. Yaitu bahwa pembeli tidak boleh mengembalikan perorangan, karena seorang budak telah keluar dari kepemilikan penjual secara utuh. Sementara sekarang ini, hanya sebagian budak itu kembali kepada penjual, padahal sebagian dari suatu barang tidak akan dibeli dengan harga beli tertentu jika seluruhnya dijual.

Terkadang mereka menyampaikan pendapat kedua itu dengan ungkapan yang lain, mereka berkata: Budak tersebut telah keluar dari kepemilikan penjual dengan sekaligus atau dengan sekali transaksi. Berawal dari pendapat ini, dapat diambil kesimpulan, bahwa transaksi jual beli tersebut, sekalipun pembelinya lebih dari seorang, jual beli itu tetap bersifat tunggal, ini bila berpedoman pada komentar yang telah disampaikan oleh Al Imam Haramain.

Akan tetapi pendapat *shahih* dan *masyhur* dari madzhab Asy-Syafi'i, dimana mayoritas ulama pengikut madzhab Asy-Syafi'i sepakat berpegang pada pendapat ini, bahwa transaksi jual beli tersebut dilakukan lebih dari sekali.

Oleh sebab itu, mereka menolak orang yang berpendapat: Bahwa budak tersebut keluar dari kepemilikannya dengan sekali transaksi. Dimana mereka juga menolak orang yang berpendapat: Bahwa budak tersebut keluar dari kepemilikannya dengan sekaligus.

Indikasi penolakan itu telah dijelaskan oleh Asy-Syirazi ﷺ dalam *Istidlal* karyanya dari pernyataan: Bahwa penjual memisahkan kepemilikan tersebut dalam *ijab* (penyerahan barang), maka kepemilikan itu tidak keluar sekaligus.

Adapun orang yang mengatakan: Perkataanmu bila dikehendaki sifat yang utuh, maka sifat tersebut mengandung makna sendiri. Bila dikehendaki memperkuat pernyataan, maka pernyataanmu tidak memberikan faedah apapun. Berawal dari indikasi inilah, kami mengetahui bahwa Asy-Syirazi ﷺ merupakan orang yang sepakat mengatakan bahwa transaksi jual beli itu jumlahnya lebih dari sekali.

Mereka yang mengatakan transaksi tunggal dan menolak mengembalikan porsi miliknya serta perorangan, menentang dengan mengajukan persoalan jika penjual berkata: Aku menjual kepada kalian berdua seorang budak ini seharga seribu dirham, lalu salah seorang dari mereka berdua menjawab: Aku menerima separuh dari budak tersebut dengan separuh harga beli. Juga dengan masalah; Apabila salah seorang dari mereka berdua membawa separuh harga beli, dimana dia berkeinginan memaksa penjual agar menyerahkan separuh dari budak tersebut, juga dengan alasan bahwa hubungan kemitraan tersebut (*syirkah*) adalah sebuah cacat (mengandung cacat).

Ulama madzhab Asy-Syafi'i menjawab persoalan pertama: Dalam masalah tersebut, menurut kami ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i:

Pendapat pertama: Jual beli tersebut hukumnya sah.

Ini merupakan pendapat yang telah disepakati untuk dipegang oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan segolongan orang dari kelompok ulama Irak, dimana jual beli tersebut memiliki kekuatan hukum mengikat bagi dirinya, baik mitranya itu menerima atau mengembalikannya.

Menurut sebuah riwayat: Bahwa Asy-Syafi'i ﷺ memiliki *nash* lain dalam masalah *khulu'*, yang menjadi bukti pendukungnya. Al Imam Haramain berkata: Pendapat yang menyatakan sah itu adalah pendapat yang lebih diunggulkan dari kedua pendapat Asy-Syafi'i dalam konteks *qiyas*, dimana Ar-Ruyani telah mengunggulkannya dalam *Al Hilyah*.

Pendapat kedua: Ini merupakan pendapat yang paling *shahih* menurut segolongan ulama, di antaranya adalah Ar-Rafi'i. Ini juga pendapat yang lebih diunggulkan dari kedua jawaban Asy-

Syafi'i dalam konteks metode *Naql* (memindah secara silang dua jawaban yang berbeda dari dua masalah yang memiliki kemiripan tersebut), bila berpedoman pada komentar yang telah disampaikan oleh Al Imam Haramain, jual beli tersebut tidak sah.

Apabila kita mengatakan: Jumlah transaksi lebih dari sekali, maka *shighat ijab* dari penjual menuntut jawaban dari mereka berdua, seolah-olah *shighat* itu bergantung pada suatu syarat, misalnya mereka berdua harus menjawabnya secara bersamaan, tetapi hal itu bukanlah termasuk ketentuan yang harus dipenuhi dalam akad jual beli, tetapi hal itu termasuk dari tuntutan redaksi *ijab* secara umum.

Dalam masalah tuntutan redaksi *ijab* tersebut masih perlu dikaji ulang, ditinjau dari segi bahwa pengajuan syarat memberi jawaban secara bersamaan itu menetapkan batalnya akad jual beli tersebut.

(Mereka menjawab) persoalan kedua, bahwa peraturannya menurut kami adalah, penjual boleh dipaksa agar menyerahkan porsi yang menjadi miliknya, ketentuan tersebut akan disampaikan dalam pernyataan Asy-Syirazi pada bagian akhir bab *Ikhtilaf Al Mutabayi'ain* (Perselisihan antara kedua pihak yang mengadakan akad jual beli). *Insya Allah.*

Mereka menjawab persoalan ketiga: Bahwa penjual ini adalah orang yang mengajukan syarat (barang) terbagi dua di antara mereka, menjadi cacat hubungan kemitraan ini bukanlah perkara yang timbul di tangan pembeli. Kamu telah mengetahui keterangan yang telah aku (As-Subki) sebutkan, bahwa pengambilan kesimpulan hukum oleh Asy-Syirazi yang telah lewat itu dengan menggunakan pernyataan ulama yang berbeda pendapat, yaitu pengambilan kesimpulan hukum oleh selain Asy-

Syirazi, bahwa pembeli boleh mengembalikan semua barang yang telah dimilikinya, sekalipun seluruhnya dalam kondisi utuh (baik).

Pernyataan Asy-Syirazi: Sebagaimana jika penjual menjual kepada dua orang pembeli dalam dua transaksi yang terpisah, maksudnya dua kali transaksi dalam segi redaksinya, karena transaksi ini jumlahnya lebih dari sekali secara hukum, tidak secara redaksi.

Al Qadhi Husain berkata: Lebih tepatnya, pembicaraan tersebut diperinci dalam masalah; jika salah seorang dari kedua pembeli itu meninggal dunia dan penjual tersebut adalah ahli warisnya, atau porsi milik salah seorang dari mereka berdua kembali menjadi milik penjual melalui jual beli atau *hibah*, sehingga hal ini bisa menggugurkan pernyataan mereka yang menyatakan bahwa hubungan kemitraan itu adalah sebuah cacat.

Abu Hanifah ﷺ sependapat bahwa bila dua orang membeli sebidang tanah dari satu orang, maka bagi orang yang memiliki hak *syuf'ah*, dia boleh mengambil alih porsi milik salah seorang dari mereka melalui akad *syuf'ah*.

Pendapat yang telah ditetapkan oleh ulama madzhab Asy-Syafi'i tersebut, yaitu bahwa akad jual beli itu diadakan lebih dari sekali, merupakan pendapat yang *masyhur* dari madzhab Asy-Syafi'i.

Abu Azh-Zhafar As-Sam'ani berkata: Bahwa pernyataan Al Qadhi Husain ini merupakan metode yang lemah, sehingga tidak mungkin diberlakukan oleh orang yang berpegang pada pernyataan tersebut, hal itu karena kelemahannya memahami dalam berbagai redaksi tersebut, sebab perkataan penjual: Aku menjual kepada kalian berdua, bagi pihak penjual adalah sebuah

kalimat. Benar (sebuah kalimat) tetapi bagi pihak pembeli kalimat tersebut posisinya seperti dua buah akad.

Jika boleh kami menetapkan dua akad karena pembeli jumlahnya lebih dari seorang, tentunya hal itu boleh dilakukan karena kepemilikan semua barang lebih dari seorang.

Pernyataan yang dijadikan pedoman untuk menjawab pernyataan tersebut adalah, bahwa transaksi jual beli itu, sekalipun hanya sekali, akan tetapi bagi seseorang dari mereka berdua boleh mengembalikan porsi miliknya, karena *khiyar* tersebut berlaku bagi mereka berdua, dimana *khiyar* tersebut adalah hak yang diberlakukan oleh *syara*?

Jadi, kemungkinan hak tersebut bisa dipenuhi dengan cara yang tidak mendatangkan penghilangan dan pengguguran hak milik orang lain, sebab tidak adanya dukungan pembeli yang lain terhadapnya.

Abu Azh-Zhafar menjawab tentang masalah hubungan kemitraan itu sebagai sebuah cacat, bahwa hubungan kemitraan di antara kedua pembeli tersebut telah hilang, sedangkan hubungan kemitraan yang terjadi antara penjual dan pembeli, hanya dapat terjadi sebab tidak adanya pengembalian barang, dimana pengembalian barang itu juga tidak mengakibatkan obyek jual beli menjadi cacat, tetapi pengembalian barang tersebut mengakibatkan obyek jual beli itu kembali menjadi milik penjual.

Kemudian hubungan kemitraan itu terjadi sebab adanya perbedaan kepemilikan. Jadi, cacat yang dijadikan alasan pengembalian barang itu, posisinya bukanlah hal yang mendahului faktor pengembalian barang tersebut.

Komentar pertama yang telah disampaikan oleh Abu Azh-Zhafar As-Sam'ani yaitu; hal di atas tidak mungkin dapat diberlakukan, tuntutannya adalah bahwa penyerahan barang oleh dua orang ahli waris terhadap pembeli sebuah barang, pengembaliannya dilakukan oleh (pembeli) sendiri. Yang benar tidaklah demikian, ini sesuai dengan keterangan yang akan disampaikan *Insya Allah.*

Komentar kedua yang telah disampaikan oleh Abu Azh-Zhafar As-Sam'ani, sekalipun ada kemungkinan demikian, tetapi hal ini masih bisa dipisahkan. Berdasarkan keterangan yang telah dikemukakan, kamu telah memperoleh kesimpulan yang konkret bahwa kita bila mengatakan transaksi tunggal, maka kita menolak pengembalian salah satu dari kedua barang itu secara terpisah.

Bila kita mengatakan: Transaksi lebih dari sekali, maka ada dua jawaban Asy-Syafi'i:

Pertama: Menolak pengembalian salah satu dari kedua barang itu secara terpisah, karena adanya kerugian akibat pembagian obyek jual beli tersebut.

Ini jika kamu melihat jumlah transaksi lebih dari sekali dan transaksi tunggal sejak awal, maka kamu boleh meletakkan kedua jawaban itu sejak awal dalam soal pemisahan pengembalian salah satu dari kedua barang tersebut, lalu kami mengecualikannya. Di antara kondisi yang memaksa pemisahan pengembalian salah satu dari kedua barang itu adalah, hal membolehkannya pemisahan akad.

Jika kita menolak pemisahan pengembalian salah satu dari kedua barang tersebut, lantas apakah penolakan itu karena kita menghukumi tunggalnya transaksi tersebut atau karena adanya kerugian akibat pembagian obyek jual beli itu? Apabila transaksi

tersebut jumlahnya lebih dari sekali, maka dalam masalah tersebut, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Aliran ini lebih sesuai dengan pernyataan mereka.

Pendapat yang lebih paling *shahih* dari kedua pendapat tersebut adalah pendapat yang kedua. Hal ini sesuai dengan keterangan Al Buwaithi yang akan disampaikan.

Cabang masalah yang dibangun berdasarkan kedua pendapat Asy-Syafi'i ini adalah; jika kita boleh memisahkan pengembalian salah satu dari kedua barang tersebut, maka salah seorang dari kedua pembeli itu boleh mengembalikannya secara terpisah, sehingga hubungan kemitraan di antara mereka menjadi hilang.

Pembeli yang mempertahankan porsi miliknya, berhak mendapatkan barang yang dia pertahankan, dimana pembeli yang mengembalikan porsi miliknya, berhak mendapatkan porsi harga beli dari barang yang dia telah dikembalikannya.

Atau hubungan kemitraan (*syirkah*) di antara mereka tetap berlangsung dalam kepemilikan barang yang dipertahankan oleh pembeli yang mempertahankan porsi miliknya dan juga yang hendak dikembalikan oleh pembeli yang mengembalikan porsi miliknya.

Al Qadhi Al Mawardi menyampaikan dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam masalah ini. Ar-Rafi'i berkata: Pendapat yang paling *shahih* dari kedua pendapat tersebut adalah pendapat yang pertama.

Menurutku (As-Subki): Pendapat kedua sangat jauh dari kebenaran, bagaimana mungkin dapat dikatakan bahwa separuh dari budak yang dipertahankan oleh pembeli status kepemilikannya

masih terbagi-bagi antara pembeli yang mempertahankan porsi miliknya dan pembeli yang mengembalikan porsi miliknya, padahal pembeli yang mengembalikan porsinya sama sekali tidak memiliki apapun.

Bagaimana mungkin dapat dikatakan bahwa separuh dari harga beli budak dimana pembeli yang mengembalikan porsi miliknya itu telah memintanya kembali, pembeli yang mempertahankan porsi miliknya, memperoleh separuh dari harga beli tersebut, padahal dia sama sekali tidak mengembalikan apapun?

Al Mawardi menjelaskan alasannya, bahwa di antara mereka tidak terjadi pembagian hak milik. Ini merupakan pandangan yang lemah, karena pemisahan itu terjadi dalam barang yang kepemilikannya telah ditentukan, bukan dalam barang yang kepemilikannya masih bersifat umum, sebab bagian separuh yang bersifat umum (menjadi milik bersama), yang telah dikembalikan, dapat dipastikan menjadi milik pembeli yang mengembalikan porsi miliknya.

Ibnu Ar-Rif'ah menyamakannya dengan masalah bila harga beli itu statusnya milik bersama di antara mereka. Penyamaan ini dapat dikatakan: Sah, bila terjadi perserikatan dalam harga beli yang dituntut untuk dikembalikan. Adapun jika masih adanya hubungan kemitraan dalam separuh budak yang masih tersisa, maka itu tidak sah.

Hasil penelitian membuktikan, bahwa hubungan kemitraan dalam harga beli yang dituntut untuk dikembalikan juga tidak sah, karena harga beli yang statusnya menjadi milik bersama, telah dimiliki oleh penjual. Dimana kemudian kepemilikannya dalam separuh harga beli masih umum, maka separuh harga yang

ditentukan menjadi milik pembeli yang mengembalikan porsinya, menjadi batal, ini diakibatkan oleh keputusaannya (kesulitannya) mengembalikan barang yang diambilnya.

Pembeli yang mengembalikan porsi miliknya dan penjual tersebut membaginya, itu merupakan mekanisme pembagian baru, yang berhubungan dengan kedua hak milik mereka berdua, sedangkan bagi pembeli yang mempertahankan porsi miliknya, sama sekali tidak memiliki bagian. Sementara separuh harga beli yang masih umum, kepemilikan dalam sebagian dari separuh harga beli itu tidaklah batal. Jadi, tidak ada alasan sama sekali untuk berpegang pada pendapat ini.

Memang benar tidak ada alasan untuk berpegang pada pendapat ini, telah dikemukakan kepada kami dari penulis *At-Taqrib* pernyataan yang menyimpang (*syadz*) mengenai bolehnya mengembalikan sebagian dari sebuah barang. Bila berpedoman pada keterangan ini, jika pembeli yang mengembalikan sebagian barang itu berkata: Aku hendak mengembalikan separuh (barang), dimana dia tidak pernah menentukan bahwa separuh itu adalah separuh dari barang tersebut dan kami mengatakan bahwa *shighat* ini mengandung arti umum, sebagaimana terjadi dalam kasus memerdekakan dan lain sebagainya, ini menurut salah satu dari dua pendapat yang berbeda ulama madzhab Asy-Syafi'i, sehingga pengembalian separuh dari porsi miliknya boleh.

Akan tetapi porsi milik pembeli yang mempertahankan porsi miliknya, statusnya bukan lagi menjadi milik bersama, dimana harga beli yang dikembalikan, statusnya juga bukan lagi milik bersama, karena tidak boleh mengembalikan bagian milik mitranya, bahkan bagi pembeli yang mengembalikan bagiannya, masih memiliki sisa seperempat kepemilikan budak tersebut,

sementara pembeli yang mempertahankan porsi miliknya memiliki separuh kepemilikan budak tersebut, dimana pembeli yang mengembalikan porsi miliknya berhak menuntut pengembalian seperempat dari harga beli budak tersebut.

Secara garis besar, pendapat ini lebih dekat kepada kesalahan. Di antara cabang masalah yang dibangun berdasarkan pendapat ini adalah bahwa pembeli yang mengembalikan porsinya, tidak harus menggabungkan ganti rugi akibat pembagian barang itu dengan porsi barang miliknya yang dikembalikan. Karena penjual tersebut adalah orang yang telah merugikan dirinya sendiri. Al Imam Haramain telah menyampaikan cabang masalah tersebut.

Apabila kita menolak pemisahan satu sama lainnya, maka jika pemisahan itu terjadi dalam kasus dimana akibat pembagian itu, barang yang semula tidak cacat (berkurang nilainya) menjadi berkurang (cacat). Contohnya barang berupa biji-bijian, maka dalam masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, yang dibangun berdasarkan masalah; apakah hal yang menghalangi pemisahan itu merupakan kerugian yang ditimbulkan oleh pembagian tersebut, atau tunggalnya transaksi jual beli.

Bila berpegang pada jawaban pertama, maka pemisahan barang itu hukumnya boleh. Sedangkan bila berpegang jawaban kedua (Transaksi yang tunggal), maka pemisahan tersebut tidak boleh. Ini merupakan pendapat yang Al Qadhi Husain jadikan pegangan.

Argumentasi yang pertama, menolak pengambilan transaksi tunggal tersebut dari pendapat ini. Kedua pendapat dari ulama madzhab Asy-Syafi'i (*Wajhaani*) yang penjelasannya telah

disebutkan, sejatinya telah disampaikan oleh Ar-Rafi'i dan Al Imam Haramain.

Telah dikemukakan dari *nash* Asy-Syafi'i yang dimuat dalam *Al Buwaithi* tentang bolehnya pemisahan itu bagi pembeli yang berjumlah satu orang, maka terlebih bagi pembeli yang berjumlah dua orang. Oleh karena itu, sebagian mereka berusaha memperbaiki naskah tulisan *At-Tanbih*, dan meletakkan kalimat, "Jika dua orang membeli barang berupa satu orang budak," dimana redaksi *Mukhtashar Al Muzani* telah memperkuatnya.

Sebagian mereka telah mengutipnya dari *Al Mukhtashar*, yaitu kata "*Sil'ah*" (barang) sebagai pengganti kata "*Jaariyah*" (budak perempuan), sehingga kutipan tersebut memperkuat tulisan yang masyhur itu. Pernyataan Al Buwaithi yang telah aku sampaikan memberikan pemahaman bolehnya pemisahan tersebut.

Ini bila mereka berdua tidak membaginya sendiri. Lalu bila mereka berdua berusaha membaginya, maka juga demikian (boleh memisahkannya dalam pengembalian) menurut Al Imam Haramain.

Dalam kasus pembagian ini, ada bagian masalah yang ditentukan, dimana Al Qadhi Husain telah membangunnya dalam keterangan yang telah dikutip oleh Ibnu Ar-Rif'ah, berdasarkan perbedaan pendapat dalam kasus pembagian hak milik bersama.

Jika kita mengatakan (*Qismah*) itu adalah pemisahan hak milik (*Ifraz*), dan jika kita mengatakan: (*Qisamah*) itu adalah jual beli tukar-menukar hak milik bersama, maka kasusnya sama seperti kasus; jika seseorang melihat cacat setelah penjualan sebagian barang tersebut. Demikian Ibnu Ar-Rif'ah mengutip dari Al Qadhi Husain.

Namun aku tidak pernah melihat keterangan semacam ini dalam *Ta'liq* miliknya. Akan tetapi andaikan dia berkata mengenai kasus jika seseorang membeli barang milik bersama secara umum, contohnya separuh lahan pekarangan, kemudian dia membagi obyek jual beli tersebut, lalu dia menemukan cacat yang telah ada sebelum jual beli dilakukan. Jika kita mengatakan *Qismah* tersebut adalah pemisahan hak milik, maka dia boleh mengembalikannya. Jika tidak demikian, maka dia tidak boleh mengembalikan. Sebagaimana jika dia menjual sebagian dari obyek jual beli. Al Qadhi Husain berkata: Masalah ini perlu dikaji ulang.

Menurutku (As-Subki): Adapun kasus yang berpedoman pada argumen, bahwa *Qismah* tersebut adalah pemisahan hak milik atau jual beli tukar-menukar hak milik, itu bisa menjadi jawaban yang dapat dipastikan kebenarannya.

Sedangkan kasus tercegahnya pengembalian porsi miliknya, bila kita mengatakan *Qismah* tersebut adalah jual beli dalam kasus bila penjual melakukan pembagian, hal itu menjadi problem bagi Al Qadhi Husain, karena telah dikemukakan darinya, bahwa pendapat *madzhab* dalam masalah; apabila pembeli menjual sebagian dari suatu barang kepada penjual itu, maka dia boleh mengembalikan barang itu, begitu juga dalam kasus ini yang seharusnya juga demikian.

Pendapat yang *shahih* adalah boleh mengembalikannya kepada penjual barang tersebut, bila dia telah membaginya, ini bila berpedoman pada dua pendapat Asy-Syafi'i tersebut.

Al Qadhi Husain telah menyebutkan dalam *Al Fatawa* masalah; bila seseorang membeli sebidang tanah yaitu seperempat bagian, dan mitranya melakukan pembagian, kemudian dia menemukan cacat pada sebidang tanah tersebut, dia berkata: Bila

kita mengatakan: *Qismah* tersebut adalah pemisahan hak milik (*Ifraz*), dia boleh mengembalikannya.

Dan bila kita mengatakan: (*Qismah*) adalah jual beli, maka dia telah menjual separuh dari tanah yang berada di bawah kepemilikannya dengan separuh dari tanah yang berada di bawah kepemilikan mitranya. Jadi, dia boleh mengembalikan separuh yang dia miliki dari mitranya kepada mitranya tersebut, lalu jika dia telah mengembalikan, maka separuh yang dimiliki oleh mitranya tersebut darinya dikembalikan kepadanya, kemudian dia baru mengembalikan seluruhnya karena cacat. Jika tidak demikian, maka haknya menjadi batal, karena pengembalian itu disusul oleh pembatalan akad karena perselisihan kepemilikan tersebut.

Al Qadhi Husain berkata: Berdasarkan ketentuan ini, jika seseorang membeli barang berupa satu orang budak seharga satu dirham, dan dia menjualnya kembali dengan sepotong pakaian, lalu dia menemukan cacat pada pakaian tersebut, maka dia boleh mengembalikannya, dimana dia meminta budak tersebut dikembalikan, dan ternyata pada budak tersebut juga terdapat cacat yang telah ada sebelum pembelian budak tersebut, maka jika dia mengetahui cacat itu dan budak tersebut masih berada di bawah kepemilikan pembeli kedua, dia boleh mengembalikannya, karena dia berniat mengembalikan pakaian tersebut, dan budak tersebut kembali bukan karena keinginannya.

Di dalam masalah ini, ada pendapat yang lain, bahwa dia tidak boleh mengembalikan, karena dia mau mengembalikan pakaian tersebut, serta memilih memiliki budak dalam kondisi cacat tersebut.

Menurutku (As-Subki): Demikian Al Qadhi Husain berfatwa, ini sesuai dengan pendapatnya yang akan kami sebutkan dalam

masalah; apabila seseorang menjual barang yang cacat, lalu dia membelinya kembali dalam kondisi mengetahui cacat barang tersebut, dia tidak boleh mengembalikannya, menurut pendapat pertama. Sedang pendapat yang *shahih* adalah sebaliknya.

Jika orang yang tercegah untuk mengembalikan berkeinginan menuntut ganti rugi, Al Imam Haramain berkata: Jika terjadi keputusasaan (kesulitan) untuk dapat mengembalikan bagian yang lain, misalnya dia telah memerdekakannya, padahal dia seorang yang melarat, maka dia boleh menuntut ganti rugi.

Sedang jika hal itu tidak pernah terjadi, maka perlu dikaji; jika pemiliknya menyukai cacat tersebut, lalu dia memilih meneruskan jual beli tersebut dengan syarat jika dia membeli bagian milik mitranya dan menggabungkannya dengan bagian miliknya, dimana dia berkeinginan mengembalikan seluruhnya, dan menuntut separuh harga beli, apakah dia boleh dipaksa agar menerimanya, sebagaimana dalam masalah sandal.

Dalam masalah sandal ini ada dua pendapat yang berbeda dari ulama madzhab Asy-Syafi'i; jika kita mengatakan tidak boleh dipaksa, maka dia boleh menuntut ganti rugi, sedang jika kita mengatakan benar dia boleh dipaksa, maka juga demikian, menurut pendapat yang paling *shahih* dari kedua pendapat tersebut. Karena hal itu merupakan harapan yang sangat jauh terwujud.

Apabila mitranya seorang yang pergi jauh meninggalkan tempat tinggalnya, dan kondisinya tidak diketahui, maka dalam hal menuntut ganti rugi tersebut, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i, yang diceritakan dari penulis *At-Taqrib*, ditinjau dari segi perpisahan yang telah terpenuhi.

Masih banyak masalah dari jenis masalah ketiga ini, yang tidak pernah disebutkan oleh Asy-Syirazi. Di antaranya:

Apabila jumlah penjual lebih dari satu orang. Contohnya seperti masalah; jika seseorang membeli sebuah barang dari dua orang penjual, maka dia boleh mengembalikan separuh dari obyek jual beli kepada salah seorang dari kedua penjual tersebut.

Al Qadhi Husain dan ulama yang lain telah menyampaikan masalah tersebut, karena transaksi jual beli itu pasti dilakukan lebih dari sekali sesuai dengan jumlah penjual. Abu Hanifah ﵁ sependapat dengan Al Qadhi Husain dalam masalah ini.

Jika seseorang membeli satu dari dua bidang tanah dari dua orang penjual, maka apakah orang yang berhak melakukan *syuf'ah* boleh mengambil alih bagian milik salah satu dari mereka? Dalam masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pendapat pertama: Ya. Karena kepemilikan barang itu lebih dari seorang.

Pendapat kedua: Tidak. Karena kondisi yang memaksa (*darurat*). Abu Hanifah ﵁ telah menyampaikan masalah tersebut. Madzhab kami dan madzhab Abu Hanifah telah dikemukakan dalam membahas masalah; bila pembeli jumlahnya lebih dari seorang. Al Qadhi Husain berkata: Madzhab Abu Hanifah dalam soal *syuf'ah* kebalikan dari madzhabnya dalam soal mengembalikan obyek jual beli karena cacat.

Di antaranya: Masalah apabila kedua pihak yang mengadakan jumlahnya lebih dari satu orang. Misalnya seseorang membeli sebuah barang dari dua orang pembeli, maka akad tersebut hukumnya sama seperti empat kali akad. Setiap orang dari mereka berdua membeli seperempat dari obyek jual beli

tersebut dari penjual ini (A. misalnya), dan (membeli) seperempatnya dari pembeli yang itu (B. misalnya), maka dia boleh mengembalikan bagian milik salah satu dari kedua penjual tersebut. Begitu pula bagi mitranya (boleh mengembalikan bagian milik salah satu dari kedua penjual tersebut). Al Qadhi Husain dan ulama lainnya telah menyampaikan masalah tersebut.

Jika tiga orang membeli dari tiga orang penjual sebuah barang berupa budak, bagi setiap orang dari ketiga pembeli itu boleh mengembalikan penjualan budak tersebut kepada setiap orang dari ketiga penjual tersebut. Karena hukumnya sama dengan akad sembilan kali. Al Mawardi telah menyampaikan masalah tersebut.

Di antaranya: Masalah bila jumlah obyek akad dan pihak yang berakad lebih dari satu. Misalnya dua orang membeli dua orang budak dari dua orang penjual, bagi setiap orang dari kedua pembeli itu boleh mengembalikan seperempat dari kedua budak tersebut kepada setiap orang dari kedua penjual tersebut.

Apakah dia boleh mengembalikan seperempat dari salah seorang di antara mereka kepada salah seorang di antara kedua penjual tersebut? Jawabannya sesuai dengan dua pendapat Asy-Syafi'i dalam masalah pemisahan akad dalam hal pengembalian suatu barang. Inilah pendapat Al Qadhi Husain.

Al Qadhi Husain juga menyampaikan jawaban yang sama dalam contoh kasus yang telah disebutkan, dalam pokok bahasan yang sama: Apakah setiap orang dari kedua pembeli itu boleh mengembalikan separuh dari salah satu di antara kedua penjual, kepada salah satu di antara kedua penjual tersebut? Jawabannya sesuai dengan dua pendapat Asy-Syafi'i tersebut.

Demikian aku melihatnya dalam naskah tulisan yang ada. Seakan-akan naskah tulisan itu salah. Yang tepat seharusnya dikatakan: "Kedua penjual itu harus menggugurkan salah satunya," karena setiap orang dari kedua pembeli itu membeli separuh dari kedua penjual tersebut, bukan dari salah seorang di antara mereka berdua.

Kongkretnya dalam masalah itu diungkapkan: "Kedua pembeli itu dipastikan boleh mengembalikan dua budak tersebut kepada kedua orang penjual tersebut, dan dipastikan boleh mengembalikan separuh dari kedua budak tersebut kepada salah seorang dari kedua penjual tersebut."

Apakah salah seorang di antara kedua pembeli itu boleh mengembalikan separuh dari kedua budak tersebut kepada dua orang penjual sekaligus, atau seperempat dari kedua budak tersebut kepada salah seorang di antara kedua penjual tersebut?

Dalam masalah ini terjadi perbedaan pendapat seperti dalam kasus; bila dua orang membeli dari satu orang penjual, apakah salah seorang di antara kedua pembeli itu boleh mengembalikan seperempat dari salah seorang di antara mereka berdua itu kepada salah seorang di antara kedua penjual tersebut, jawabannya sesuai dengan dua pendapat Asy-Syafi'i tentang pemisahan akad, dalam kasus; apabila seseorang membeli dua orang budak dari satu orang penjual. Semua ketentuan ini dengan syarat; jika setiap orang dari kedua budak itu status kepemilikannya masih bersifat umum di antara kedua penjual tersebut.

Di antaranya: Apabila salah satu dari kedua budak itu milik orang ini (A. misalnya), dan budak yang lain statusnya milik orang itu (B. misalnya), dimana mereka berdua menggabungkan

antara kedua budak tersebut dalam satu transaksi, dan kami menetapkannya boleh menurut salah satu dari kedua pendapat Asy-Syafi'i. Apakah si pembeli boleh mengembalikan salah satu dari kedua budak tersebut karena cacat, jika kita menetapkannya boleh dalam kasus; bila kedua budak itu statusnya milik satu orang penjual, maka terlebih dalam kasus ini (kedua budak milik dua orang penjual).

Jika tidak demikian, maka ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Perbedaannya adalah, bahwa si pembeli itu boleh mengembalikan kepada si penjual tersebut, semua barang yang dia miliki dari pihak penjual. Al Qadhi Husain telah menyampaikan masalah tersebut.

Telah dikemukakan dari Al Qadhi Husain dan dari ulama yang lain bahwa si pembeli boleh mengembalikan separuh dari sebuah barang kepada salah seorang dari kedua penjual tersebut. Jadi, pendapat yang menyatakan tidak boleh mengembalikan dalam kasus ini, sangat jauh dari kebenaran.

Di antaranya: Masalah apabila satu orang membeli dua orang budak dari dua orang penjual yang mengadakan hubungan kemitraan (dalam hal kepemilikan) antara kedua budak tersebut, maka si pembeli itu boleh mengembalikan kepada salah seorang dari kedua penjual tersebut separuh-separuh dari kedua budak tersebut, dia tidak boleh mengembalikan separuh-separuh dari kedua budak tersebut kepada kedua penjual sekaligus.

Jika si pembeli itu berkeinginan mengembalikan separuh dari salah satu dari kedua budak kepada salah seorang di antara kedua penjual tersebut, maka jawabannya sesuai dengan kedua pendapat Asy-Syafi'i tersebut.

Jika si pembeli itu berkeinginan mengembalikan seperempat dari kedua budak tersebut kepada kedua penjual itu atau kepada salah seorang dari kedua penjual tersebut, maka pengembalian itu tidak boleh dilakukan dengan alasan apapun. Al Qadhi Husain telah menyampaikan masalah tersebut.

Al Qadhi Husain berkata: Batasan dalam masalah tersebut adalah bahwa dalam masalah yang di dalamnya terkandung kebaikan berlakulah *khiyar* di sana, sementara dalam masalah yang di dalamnya terkandung keburukan, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Di antaranya: Masalah apabila dua orang membeli dua orang budak dari seorang penjual, maka hukum kedua budak itu telah jelas dalam masalah yang telah dikemukakan, yaitu kedua pembeli tersebut dipastikan boleh mengembalikan kedua budak tersebut, dan salah seorang dari kedua pembeli itu dipastikan boleh mengembalikan porsi miliknya dari kedua budak tersebut, menurut pendapat yang paling *shahih*.

Sama seperti salah seorang dari kedua pembeli sebuah barang. Dia tidak mengembalikan separuh dari satu orang budak tersebut, menurut pendapat yang paling *shahih*. Sama seperti salah satu dari kedua budak tersebut beserta dengan satu orang pembeli, namun aku tidak melihat masalah tersebut secara tertulis.

Cabang: Jumlah masalah yang telah disebutkan itu menjadi delapan bagian. Yaitu kesemuanya tunggal. Obyek jual beli atau pembeli saja yang lebih dari satu. Ketiga masalah ini disebutkan dalam kitab *Al Muhadzdzab* ini.

Atau penjual saja yang lebih dari satu, atau penjual dan obyek jual beli (jumlahnya lebih dari satu). Atau penjual dan pembeli (jumlahnya lebih dari satu). Atau obyek jual beli dan pembeli (jumlahnya lebih dari satu). Atau semuanya jumlahnya lebih dari satu.

Ungkapan lain; adakalanya kesemuanya jumlahnya lebih dari satu atau kesemuanya tunggal. Satu perkara saja yang tunggal, atau satu perkara saja yang jumlahnya lebih dari satu. Masing-masing dari kedua bagian yang disebutkan terakhir ini mengandung tiga bagian masalah.

Cabang: Jika seseorang membeli satu buah barang dalam dua kali transaksi, separuhnya melalui satu transaksi dan separuhnya melalui transaksi yang lain, dari seorang penjual itu (A. misalnya), atau dari penjual yang lain (B. misalnya), maka dia boleh mengembalikan salah satu dari kedua kadar separuh itu karena cacat, tanpa disertai separuh yang kedua, tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan ulama, karena transaksi jumlahnya lebih dari sekali.

Cabang: Seluruh bagian masalah ini; jika setiap orang dari kedua pihak itu mengadakan akad jual beli sendiri, atau masing-masing pihak diwakili oleh seorang wakil.

Adapun jika setiap orang dari kedua pihak itu mengadakan akad jual beli melalui akad *Wakalah* (Pelimpahan kekuasaan oleh satu pihak kepada pihak lain dalam hal-hal yang boleh diwakilkan), dan jumlah wakil dan pihak yang mewakilkan (*Muwakkil*) lebih dari satu orang, maka apakah pertimbangan jumlah lebih dari sekali

atau tunggalnya akad jual beli itu disesuaikan dengan pihak yang mengadakan akad (*Aqid*) atau pihak yang mewakilkan akad (*Ma'qud lah*)?

Dalam masalah ini, ada beberapa pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pendapat pertama: Pendapat yang paling *shahih* dari sejumlah pendapat tersebut menurut mayoritas ulama adalah bahwa pertimbangan (jumlah lebih dari sekali atau tunggalnya akad jual beli) itu disesuaikan dengan pihak yang mengadakan akad (*Aqid*). Itulah pendapat Ibnu Al Haddad.

Karena segala ketentuan hukum dalam akad jual beli tersebut berhubungan langsung dengan pihak yang mengadakan akad, dimana *khiyar majlis* berhubungan langsung dengannya, bukan dengan pihak yang mewakilkan akad. Yang dijadikan bahan pertimbangan adalah pihak yang mengadakan akad (*Aqid*), bukan melihatnya pihak yang mewakilkan akad.

Pendapat kedua: Pertimbangan (jumlah lebih dari sekali atau tunggalnya akad jual beli) itu disesuaikan dengan pihak yang mewakilkan akad (*Ma'qud lah*), yaitu pihak yang mewakilkan (*Muwakkil*). Abu Zaid dan Al Khudhari telah menyampaikannya. Sebagian ulama menyandarkannya kepada kelompok ulama Irak. Ini merupakan pendapat paling *shahih* yang dimuat dalam *Al Wajiz*.

Pendapat ketiga: Pertimbangan (jumlah lebih dari sekali atau tunggalnya akad jual beli) dalam sisi penjualan itu disesuaikan dengan pihak yang mewakilkan akad (*Ma'qud lah*), sedang dalam sisi pembelian disesuaikan dengan pihak yang mengadakan akad (*Aqid*). Abu Ishaq Al Marwazi telah menyampaikan permasalahan ini.

Ar-Ruyani menyandarkannya kepada Al Qaffal. Perbedaannya adalah bahwa akad dalam pembelian itu bisa sempurna melalui pihak yang terlibat secara langsung dengan akad tersebut, tanpa melibatkan pihak yang mewakilkan akad tersebut (*Ma'qud lah*).

Oleh karena itu, jika pihak yang mewakilkan akad (*Ma'qud lah*) mengingkari pemberian kekuasaan pengadaan akad secara langsung, maka akad tersebut sah bagi pihak yang terlibat secara langsung dengan akad tersebut, berbeda dengan sisi penjualan.

Al Imam Haramain ﷺ berkata: Perbedaan ini hanya terjadi dalam masalah; bila pelimpahan kekuasaan (*Taukil*) itu dalam pembelian secara tidak tunai *(dzimmah)*. Jadi, bila dia melimpahkan kekuasaan kepadanya mengenai pembelian budak dengan nilai tukar berupa pakaian yang telah ditentukan, maka pelimpahan kekuasaan dalam pembelian itu sama seperti pelimpahan kekuasaan dalam penjualan.

Pendapat keempat: Al Mutawalli dalam *At-Tatimmah* berkata: Pertimbangan (jumlah lebih dari sekali atau tunggalnya akad jual beli) dalam sisi pembelian itu disesuaikan dengan pihak yang mewakilkan (*Muwakkil*), sedang dalam sisi penjualan disesuaikan dengan keduanya (*Aqid* dan *Muwakkil*). Jadi, kapan pun jumlah keduanya lebih dari satu orang, maka akad juga lebih dari satu kali, sebab mempertimbangkan sebidang tanah yang menjadi obyek *syuf'ah.*

Akad tersebut diadakan lebih dari sekali sesuai dengan jumlah pihak yang mewakilkan dalam menunaikan hak pihak yang memiliki hak *syuf'ah.* Akad tidak diadakan lebih dari sekali sesuai dengan jumlah wakil tersebut, sehingga jika seorang wakil membeli sebidang tanah untuk dua orang, maka pihak yang

memiliki hak *syuf'ah* boleh mengambil alih porsi milik salah satu dari mereka berdua akibat jatuh bangkrut (tidak bisa membayar; *falas*).

Jika dua orang wakil membeli sebidang tanah untuk satu orang pembeli, maka pihak yang memiliki hak *syuf'ah* tidak boleh mengambil alih sebagiannya. Sedang dalam sisi penjualan, berlaku ketentuan jumlah wakil yang lebih dari satu orang, dimana pihak yang mewakilkan berjumlah satu orang, sehingga jika seorang wakil dari dua orang membeli sebidang tanah dari seorang penjual, maka pihak yang memiliki hak *syuf'ah* tidak boleh mengambil alih sebagiannya.

Apabila pertimbangan itu berlaku dalam konteks *syuf'ah*, maka berlaku pula dalam semua ketentuan hukum lainnya.

Penulis *At-Tatimmah* berkata: Riwayat pendapat ini merupakan pendapat yang paling jauh dari kebenaran. Karena dalam bab *syuf'ah*, pihak yang memiliki hak *syuf'ah* boleh mengambil alih hak milik secara paksa dari pembeli tersebut, lalu apabila dia mengambil alih separuh hak milik yang ada di tangan pembeli, maka hal itu merugikan pembeli.

Sedang dalam kasus ini, pembeli mengembalikannya kepada penjual. Lalu bila penjual jumlahnya lebih dari satu orang, dimana pembeli mengembalikan barang yang memang menjadi miliknya kepada salah satu dari mereka berdua, maka pengembalian itu tidak menyimpan kerugian apapun.

Apabila wakil jumlahnya lebih dari satu orang, sedang penjualnya tunggal, lalu pembeli mengembalikan kepada penjual separuh barang miliknya, maka pengembalian itu menyimpan sisi kerugian.

Komentar yang telah disampaikan oleh penulis *At-Tatimmah* benar adanya, dimana tujuan yang hendak dicapai dalam akad *syuf'ah* itu berbeda dengan tujuan yang hendak dicapai dalam bab ini.

Oleh karena itu, dalam konteks *syuf'ah* kamu bisa mengatakan: Bahwa transaksi tersebut, jumlahnya pasti lebih dari sekali sesuai dengan jumlah pembeli, sedang dalam konteks penjual tersebut berbeda, yaitu kebalikan dari ketentuan dalam bab ini. Jadi, di dalam setiap bab perlu memperhatikan makna spesifik yang berhubungan langsung dengan bab tersebut.

Pendapat kelima: Apabila wakil itu dari pihak pembeli, maka pertimbangan jumlah lebih dari sekali atau tunggalnya akad jual beli itu disesuaikan dengan pihak yang mewakilkan akad (*Muwakkil*). Sedang bila dari pihak penjual, maka pertimbangan jumlah lebih dari sekali atau tunggalnya akad tersebut disesuaikan dengan pihak yang mengadakan akad (*Aqid*).

Pendapat kelima ini kebalikan dari pendapat yang telah disampaikan oleh Abu Ishaq. Al Qadhi Husain telah menyampaikannya dalam *Ta'liq* miliknya. Pendapat ini berbeda dengan pendapat yang telah disampaikan oleh penulis *At-Tatimmah*.

Inilah kelima pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i seputar transaksi yang jumlahnya lebih dari sekali dan tunggalnya transaksi jual beli; bila transaksi itu dilakukan melalui akad *wakalah*.

Penulis *At-Tatimmah* telah meriwayatkan dari Al Qaffal mengenai masalah; bila dua orang melimpahkan kekuasaan kepada satu orang, lalu dia melakukan pembelian budak untuk kedua orang tersebut.

Penulis *At-Tatimmah* berkata: Al Qaffal berkata: Apabila pihak penjual mengetahui bahwa dia adalah seorang wakil dari dua orang, maka salah satu dari mereka berdua boleh mengembalikan porsi miliknya masing-masing.

Apabila penjual tersebut meyakini bahwa dia membeli untuk dirinya sendiri, atau dia meyakini bahwa dia adalah seorang wakil dari satu orang, maka salah satu dari mereka berdua tidak boleh mengembalikan separuh barang tersebut.

Ini bukanlah pendapat yang keenam dalam masalah transaksi yang jumlahnya lebih dari sekali dan tunggalnya transaksi jual beli. Akan tetapi, pendapat tersebut adalah derivasi dari pendapat mengenai transaksi yang jumlahnya lebih dari sekali (*Ta'addud Sufqah*). Demikian pernyataan Al Qadhi Husain dan ulama yang lain memberi kepastian tersebut.

Bila berpegangan pada pendapat ini, maka landasan hukum pengembalian barang itu adalah suka dan tidaknya penjual mengenai pembagian barang tersebut.

Pendapat tersebut merupakan bagian dari *nash* Asy-Syafi'i ﷺ dalam pembahasan *rahn*; apabila seseorang membeli seorang budak untuk dirinya dan untuk mitranya, dimana dia menggadaikan uang pembelian tersebut dengan barang yang menjadi milik bersama, kemudian salah seorang dari kedua mitra itu melunasi porsi uang pembelian miliknya, maka porsi utang gadai miliknya menjadi bebas, menurut salah satu dari kedua pendapat Asy-Syafi'i.

Apakah penjual memiliki hak *khiyar* karena keluarnya sebagian gadai dari tangannya sebelum haknya terpenuhi dengan sempurna? Asy-Syafi'i ﷺ berkata: Jika penjual tersebut merupakan orang yang mengetahui bahwa dia adalah seorang pembeli barang

miliknya untuk dirinya dan untuk mitranya, dimana dia juga mengetahui, bahwa utang gadai itu milik bersama di antara mereka berdua, maka dia tidak memiliki hak *khiyar*.

Apabila penjual meyakini bahwa dia membeli khusus untuk dirinya, atau (khusus) untuk mitranya, dimana dia meyakini bahwa gadai tersebut hanya untuk satu orang, maka dia memiliki hak *khiyar*. Demikian pula dalam masalah ini. Namun tidak ada dalil mengenai jumlah transaksi lebih dari sekali tersebut.

Hanya saja Al Qaffal mengatakan, bahwa jumlah transaksi lebih dari sekali itu, disebabkan jumlah wakil dalam pembelian tersebut lebih dari satu orang, dia tidak menentang pendapat tersebut, sebagaimana pendapat yang telah diriwayatkan darinya yang telah dikemukakan dalam hal kesamaan pendapatnya dengan Abu Ishaq.

Namun yang menjadi landasan pendapat adalah keterangan yang telah dia sebutkan. Aku (As-Subki) menyebutkan pendapatnya tersebut beserta sejumlah pendapat dari ulama madzhab Asy-Syafi'i, dalam masalah jumlah transaksi yang lebih dari sekali dan tunggalnya transaksi jual beli itu, karena kami membutuhkannya dalam pembahasan ini. Yang dimaksud dalam kasus ini adalah perkara yang bergantung pada masalah pokok, yaitu berbagai cabang masalah dalam soal pengembalian barang, dimana dalam pembuatan cabang masalah itu mesti bersandar pada masalah pokok tersebut.

Terkadang dalam sebagian dari beberapa cabang masalah tersebut disampaikan enam pendapat yang berbeda berikut faktornya. Al Qadhi Husain menilai lemah pendapat Abu Ishaq, dimana dia melihat sumber pendapat Ibnu Al Haddad dan sumber pendapat Abu Zaid lebih *shahih*. Dimana masalah pokok dari

kedua pendapat tersebut adalah bahwa wakil pembeli tersebut, apakah bisa dituntut membayar uang pembelian tersebut? Begitu juga dengan wakil penjual, apakah bisa dituntut menyerahkan obyek jual beli?

Beberapa cabang: Yang dibangun berdasarkan masalah pokok ini. Di antaranya: Jika seorang membeli untuk satu orang sebuah barang, ternyata barangnya dalam kondisi cacat, maka jika kita menjawab dengan berpegang pada pendapat yang paling *shahih*, maka jawabannya adalah mempertimbangkan pihak yang mengadakan akad secara mutlak, atau sesuai dengan pendapat Abu Ishaq, maka salah satu dari kedua wakil tersebut tidak boleh mengembalikan porsinya secara terpisah. Demikian Al Mawardi memutuskan hukum tersebut.

Segolongan ulama meng-*qiyas*-kannya dengan kasus; jika pembeli membeli (suatu barang), dimana dia meninggal dunia dengan meninggalkan dua orang ahli waris dan ternyata barangnya dalam kondisi cacat, maka salah seorang dari mereka tidak boleh mengembalikan bagian miliknya secara terpisah.

Apakah salah satu dari kedua pihak yang mewakilkan itu dan dua orang ahli waris tersebut berhak meminta ganti rugi? Penjelasannya *Insya Allah* akan disampaikan ketika Asy-Syirazi menyebutkan masalah dua orang ahli waris tersebut pada bagian akhir pasal ini. *Insya Allah.*

Ini jika kita menjawab masalah tersebut dengan berpegangan pada pendapat Ibnu Al Haddad, yaitu pendapat yang paling *shahih*. Pendapat Abu Ishaq sama seperti pendapat Ibnu Al Haddad dalam kasus ini.

Apabila kita menjawab masalah tersebut dengan berpedoman pada pendapat Abu Zaid, maka setiap orang dari kedua pihak yang mewakilkan itu boleh mengembalikan bagiannya secara terpisah dari bagian yang lain.

Demikian juga bila mengacu pada pendapat yang telah disampaikan oleh penulis *At-Tatimmah*. Sedangkan pendapat yang telah disampaikan oleh Al Qadhi Husain dengan berpedoman pada pendapat Al Qaffal, membedakan antara mengetahui dan tidaknya penjual tersebut. Bila dia mengetahui, maka setiap orang dari kedua pihak yang mewakilkan tersebut boleh mengembalikan bagiannya masing-masing dan bila dia tidak mengetahui, maka tidak boleh. Karena dia tidak suka dengan adanya pembagian hak miliknya tersebut yang dikembalikan kepadanya.

Demikian juga, telah dikemukakan dari penulis *At-Tatimmah*. Al Qadhi Husain dan penulis *At-Tahdzib*, dimana mereka tidak pernah memastikan siapa orang yang mengatakannya. Aku (As-Subki) berkata: Kesimpulannya, dalam cabang masalah ini, ada tiga pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Di antaranya: Jika dua orang melimpahkan kekuasaan tentang penjualan seorang budak milik mereka berdua, atau salah seorang dari kedua pihak yang memiliki hubungan kemitraan melimpahkan kekuasaan kepada mitranya, lalu dia menjual seluruhnya, dimana kemudian ternyata budak tersebut dalam kondisi cacat; apakah pendapat yang paling *shahih* ulama madzhab Asy-Syafi'i, yaitu pendapat Ibnu Al Haddad, pembeli tidak boleh mengembalikan bagian salah seorang dari mereka berdua?

Bila berpedoman pada ketiga pendapat yang disebutkan terakhir, hukumnya boleh. Sedangkan bila mengikuti pendapat

yang kelima, pendapat ini memberi kepastian tidak boleh. Al Mawardi menyampaikan dua pendapat yang berbeda dalam kasus ini, disamping dia memastikan tidak boleh mengembalikan, bahwa pelimpahan kekuasaan mengenai pembelian barang tersebut sebagaimana telah dikemukakan, memiliki perbedaan antara kedua contoh kasus di atas.

Pendapat ini menyatakan dengan pasti, bahwa pertimbangan jumlah transaksi yang lebih dari sekali dan transaksi tunggal dalam segi pembelian itu disesuaikan dengan pihak yang mengadakan akad. Sedang dalam sisi penjualan, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i. Oleh karena itu, aku telah menjelaskan dalam keterangan yang telah dikemukakan di atas, karena memandang pendapat ulama yang menyandarkan pendapat Abu Zaid itu kepada kelompok ulama Irak.

Di antaranya: Jika seseorang memberikan kuasa kepada dua orang dalam penjualan seorang budak miliknya, maka bila mengacu pada pendapat yang pertama, bagi pembeli boleh mengembalikan bagian salah seorang dari mereka berdua. Sedangkan bila mengacu pada keempat pendapat yang lain, tidak boleh mengembalikannya.

Di antaranya: Menurut komentar yang telah disampaikan oleh Ar-Rafi'i: Jika dua orang melimpahkan kekuasaan kepada satu orang dalam pembelian seorang budak, atau seseorang melimpahkan kekuasaan kepada satu orang dalam pembelian seorang budak untuknya dan untuk dirinya sendiri, dimana dia lalu melakukannya dan ternyata budak tersebut dalam kondisi cacat, maka bila mengacu pada pendapat yang pertama dan yang ketiga; kedua pihak yang mewakilkan itu tidak boleh mengembalikan porsi miliknya secara terpisah.

Sedangkan bila mengacu pada pendapat yang kedua dan keempat, boleh mengembalikan porsi miliknya secara terpisah.

Al Qaffal berkata: Apabila penjual tersebut mengetahui bahwa dia membeli untuk mereka berdua, maka bagi salah seorang dari mereka berdua boleh mengembalikan bagiannya, karena penjual rela dengan pembagian miliknya tersebut. Apabila dia tidak mengetahui, maka tidak boleh mengembalikannya.

Menurutku (As-Subki): Cabang ini sama persis dengan pendapat yang pertama. Keterangan tersebut telah disampaikan berulang-ulang dalam *Asy-Syarah* dan *Ar-Raudhah.* Aku menduga hal yang mendorong penyebutan cabang masalah tersebut adalah bahwa penulis *At-Tahdzib* telah menyebutkan cabang ini, sebagaimana dia menyebutkannya di sini, dimana dia juga menyebutkan ketentuan hukum mengenai pengembalian tersebut dalam kasus ini, kemudian dia mengulangnya kembali karena hendak membahas persoalan ganti rugi, dan dia mengubah penjelasannya, lalu dia berkata: Apabila seseorang membeli suatu barang melalui pemberian kuasa *(wakalah)* dari dua orang untuk mereka berdua.

Lalu Ar-Rafi'i menyebutkan kedua cabang itu dengan dua penjelasan yang berbeda, dia mendahulukan yang kedua dibanding yang pertama, dimana dia juga menyebutkan hukum tentang pengembalian tersebut dalam kedua pokok bahasan dan dia merasa cukup dengan menyebutkan yang pertama dengan mengabaikan yang kedua. An-Nawawi dalam *Ar-Raudhah* mengikuti jejaknya tersebut. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Ibnu Ar-Rif'ah telah mengutip cabang masalah yang telah dikemukakan, jika pembeli tersebut merupakan orang

yang membeli untuk dirinya dan untuk orang yang mewakilkan kepadanya, dimana dia secara tegas menyebutkan soal pembelian itu dalam akad jual beli tersebut, apakah seorang dari keduanya boleh mengembalikan secara terpisah?

Dalam masalah ini, ada dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Pendapat pertama: Hasil ijtihad Abu Ishaq, tidak boleh mengembalikannya.

Pendapat kedua: Pendapat yang paling *shahih*. Demikian Ibnu Abi Hurairah berpendapat, Ya, boleh mengembalikannya secara terpisah, karena keduanya dengan penyebutan soal pembelian tersebut, mereka berdua sama seperti dua orang yang terlibat langsung dalam akad. Penulis *Al Bahr* dan Al Qadhi Abu Ath-Thayyib telah menyampaikannya dalam kitab *Syirkah* (Hubungan kemitraan).

Menurutku (As-Subki): Jawaban yang telah dikutip oleh Ibnu Ar-Rif'ah itu kontradiktif dengan pendapat yang telah disebutkan, bahwa pemberian kuasa dalam kasus pembelian ini tidak sah, sedang pendapat yang paling *shahih* adalah pendapat yang telah mereka sebutkan dalam kasus pemberian kuasa dalam pembelian ini.

Karena menurut pendapat yang paling *shahih*, bahwa wakil itu dituntut untuk menunaikan tugasnya sebagai wakil, sekalipun dia menyatakan secara tegas terlibat dengan akad jual beli untuk dirinya sendiri.

Di antaranya: Masalah jika ada dua orang yang memberi kuasa kepada satu orang dalam penjualan seorang budak, dimana dua orang tersebut memberikan kuasa kepada satu orang dalam

pembelian, lalu kedua orang wakil tersebut mengadakan akad jual beli dan ternyata budak tersebut dalam kondisi cacat, maka bila berpedoman pada pendapat yang pertama: Tidak boleh memisahkan akad kedua.

Dan Jika berpedoman pada pendapat yang kedua dan keempat: Boleh memisahkannnya. Jadi, kedua pembeli itu boleh mengembalikan kepada salah seorang dari kedua penjual tersebut separuh dari budak itu, dan salah seorang dari kedua pembeli itu boleh mengembalikan separuh budak lainnya kepada kedua penjual tersebut, dan salah seorang dari kedua pembeli itu boleh mengembalikan seperempat dari budak yang diperoleh dari salah seorang dari kedua penjual tersebut, karena bagian yang dikembalikan itu adalah total semua budak yang dia berikan kuasanya kepada masing-masing wakilnya.

Sedangkan bila berpedoman pada pendapat yang ketiga, dalam sisi pembeli dilakukan transaksi tunggal, sedang penjual tidak, sehingga hukum pembelian yang dilimpahkan oleh dua orang pembeli kepada seorang wakil itu sama seperti ketentuan pembelian yang dilakukan oleh satu orang yang membeli dari dua orang penjual, sehingga kedua penjual itu boleh mengembalikan porsi milik salah seorang dari kedua penjual tersebut. Salah seorang dari kedua pembeli itu tidak boleh mengembalikan porsi milik salah seorang dari kedua penjual kepada kedua penjual tersebut.

Sementara bila berpedoman pada pendapat yang kelima: Memberi kepastian bahwa masalah tersebut sama seperti masalah; jika dua orang membeli dari satu orang penjual, dimana ini merupakan kebalikan dari pendapat ketiga. Jadi, masing-masing dari kedua pihak yang mewakilkan dalam pembelian tersebut boleh

mengembalikan porsi miliknya secara utuh. Dimana masing-masing pihak yang mewakilkan dalam pembelian itu tidak boleh mengembalikan separuh porsi miliknya kepada salah seorang dari kedua pihak yang mewakilkan dalam penjualan tersebut.

Bila berpedoman pada pendapat yang telah disampaikan oleh Al Qaffal, maka masalah tersebut dibedakan antara status mengetahui dan tidak mengetahuinya pembelian tersebut, sebagaimana keterangan yang telah dikemukakan. Jadi, inilah kelima pendapat dalam cabang masalah ini.

Penulis *At-Tatimmah* dalam cabang masalah ini juga menyampaikan lima pendapat yang berbeda dari ulama madzhab Asy-Syafi'i. Akan tetapi dia tidak menyinggung pendapat yang telah disampaikan oleh Al Qadhi Husain. Dia hanya menyebutkan pendapat yang sebelumnya telah diceritakan dari Al Qadhi Husain. Perkara yang akan muncul dalam cabang masalah ini, dimana pembuatan cabang itu harus berpedoman pada cabang ini dan cabang yang kedua, sebagaimana telah aku (As-Subki) kemukakan.

Adapun Ar-Rafi'i ﷺ, dia memberikan keterangan yang sangat ringkas. Dia berkata: Bila berpedoman pada pendapat yang pertama, maka tidak boleh memisahkan obyek jual beli. Sedangkan bila berpedoman pada pendapat yang lain, boleh memisahkan obyek jual beli. Demikian aku melihatnya dalam sebuah naskah tulisan yang ada.

Pendapat yang lain, maksudnya adalah pendapat Abu Zaid. Bahwa pembuatan cabang tersebut terkadang menunjukkan keempat pendapat yang tersisa, dimana An-Nawawi juga telah menyebutkannya dalam *Ar-Raudhah* dan sebagian tulisan Ar-Rafi'i.

Sedang bila berpedoman pada pendapat yang lain, boleh memisahkan obyek jual beli. Tuntutan pendapat tersebut adalah

pemisahan obyek jual beli itu boleh bila berpedoman pada pendapat kedua, ketiga dan keempat. Adapun bolehnya memisahkan obyek jual beli bila berpedoman pada pendapat yang kedua dan keempat, itu lebih *shahih* secara mutlak. Sedangkan bila berpedoman pada pendapat yang ketiga, tidak boleh secara mutlak. Penjelasannya telah dikemukakan.

Di antaranya: Masalah apabila seseorang memberi kuasa (*Taukil*) kepada dua orang dalam penjualan seorang budak, dan seseorang memberi kuasa kepada dua orang yang lain dalam pembelian budak tersebut, lalu para wakil (pembeli dan penjual) tersebut mengadakan akad jual beli, maka bila berpedoman pada pendapat yang pertama, boleh memisahkan obyek jual beli tersebut.

Ar-Rafi'i dan An-Nawawi berkata: Sedang bila berpedoman pada beberapa pendapat yang lain, maka tidak boleh memisahkan obyek jual beli tersebut. Jawaban yang benar adalah seperti yang telah mereka berdua sampaikan, yaitu tidak boleh secara mutlak bila berpedoman pada pendapat kedua. Sedangkan bila berpedoman pendapat yang ketiga, maka masalah tersebut sama seperti jika ada dua orang yang membeli dari satu orang penjual.

Bila berpedoman pada pendapat keempat sama seperti masalah; jika ada satu orang membeli dari dua penjual, dimana bila berpedoman pada pendapat kelima juga hasilnya demikian, dimana ketentuan pengembalian dalam semua pendapat tersebut tidak samar lagi.

Ar-Rafi'i ﷺ tidak pernah menyebutkan pendapat yang kelima dalam masalah pokok, sehingga hasilnya dalam cabang masalah ini ada empat riwayat pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Kelima cabang masalah ini, Ar-Rafi'i ﷺ telah menyebutkannya, dimana sebelumnya segolongan ulama pun telah menyebutkannya, yaitu Ar-Rafi'i dan dalam *Ar-Raudhah* disebutkan enam cabang masalah, karena pengulangan yang catatannya telah dikemukakan sebelumnya.

Di antaranya: Ar-Rafi'i tidak pernah menyebutkannya: Masalah; jika satu orang melimpahkan kekuasaan kepada dua orang wakil dalam pembelian tersebut tidak dalam penjualan, Al Qadhi Husain berkata: Apabila berpedoman pada aliran Ibnu Al Haddad dan Asy-Syaikh Abu Ishaq, pihak yang memberi kuasa (*Muwakkil*) boleh mengembalikan separuh budak tersebut. Sedang bila berpedoman pada aliran Abu Zaid, pihak yang memberi kuasa (*Muwakkil*) tidak boleh mengembalikan separuh budak tersebut.

Menurutku (As-Subki): Bila berpedoman pada pendapat yang telah disampaikan oleh penulis *At-Tatimmah* dan juga pendapat yang telah disampaikan oleh Al Qadhi Husain, bahwa pihak yang memberi kuasa (*Muwakkil*) tidak boleh mengembalikan separuh budak tersebut. Dimana dalam kasus ini tidak disampaikan dua pendapat ulama madzhab Asy-Syafi'i (*Wajhaani*).

Cabang: Apabila akad jual beli tersebut berawal melalui pemberian kuasa kepada pihak lain *(wakalah)*, maka cabang masalah tersebut memiliki enam belas bagian. Karena adakalanya wakil dalam penjualan, wakil dalam pembelian, dan kedua pihak yang memberikan kuasa (*Muwakklil*) mereka berdua tunggal. Dan adakalanya kesemuanya lebih dari satu. Adakalanya yang tunggal hanya satu perkara, yaitu ada empat bagian.

Adakalanya yang jumlahnya lebih dari satu itu hanya satu perkara saja, yaitu ada empat bagian. Adakalanya juga yang

jumlahnya lebih dari satu itu ada dua perkara, yaitu ada enam bagian. Dari keenam belas bagian ini, enam di antaranya telah dikemukakan dalam beberapa cabang masalah yang jumlahnya ada enam dan telah disebutkan.

Yaitu apabila yang jumlahnya lebih dari satu hanya satu perkara saja, berikut contoh kasus yang jumlahnya ada empat. Dua bagian dari dua perkara yang jumlahnya lebih dari satu, yaitu kedua wakil jumlahnya lebih dari satu dan kedua pihak yang memberi kuasa (*muwakkil*) jumlahnya lebih dari satu. Dimana masih tersisa sepuluh bagian, di antaranya yang semuanya tunggal, bagian ini tidak perlu dijelaskan di sini.

Sembilan bagian yang tersisa, tidak samar untuk merenungkannya dan membuat cabang masalahnya bagi seorang ahli fikih. Apabila barang yang dijual jumlahnya lebih satu dan tunggalnya barang yang dijual itu dijumlahkan dengan beberapa bagian ini, maka total bagian ini ada tiga puluh dua cabang. Seorang ahli fikih dalam memutuskan hukum dari setiap bagian dari sejumlah bagian ini dan membuat cabang masalah ini perlu sikap kehati-hatian. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Apabila akad jual beli tersebut dilakukan melalui pemberian kuasa kepada orang lain hanya dari salah satu dari kedua pihak tersebut, maka totalnya ada enam belas masalah. Karena pihak yang berakad untuk dirinya sendiri itu adakalanya tunggal atau lebih dari satu orang. Bila kedua perkiraan ini benar, maka wakil beserta pihak yang memberi kuasa kepadanya (*muwakkil*) ada empat contoh kasus, yang jumlahnya menjadi delapan contoh kasus ditambah dengan kasus; jumlah obyek jual beli yang lebih dari satu dan tunggalnya obyek jual beli.

Jadi, contoh kasus ini jumlahnya ada enam belas bila melihatnya dari sisi penjual, demikian pula bila melihat sisi pembeli, dimana sebelumnya sudah ada tiga puluh dua bagian dan sebelumnya juga ada delapan bagian dalam kasus; bila akad jual beli tersebut tanpa melalui pemberian kuasa *(wakalah).* Dimana setiap dari kesemua bagian itu adakalanya uang pembelian dirinci di dalamnya atau tidak.

Seandainya tidak membuat pembahasan menjadi panjang tentunya aku akan menyebutkan setiap contoh kasus dari setiap bagian tersebut terkait ketentuan hukumnya dan juga perkara dimana pembuatan cabang masalah baru menuntut dilakukan dalam contoh kasus tersebut, tetapi mengetahui masalah pokok tersebut sudah cukup memberikan penjelasan akan hal tersebut. *Wallahu a'lam.*

Aku (As-Subki) menyebutkan masalah obyek jual beli yang jumlahnya lebih dari satu dan tunggalnya obyek jual beli, sekalipun tidak memiliki pengaruh apapun dalam transaksi yang jumlahnya lebih dari sekali, karena hal itu memiliki pengaruh dalam masalah pengembalian obyek jual beli karena cacat, yang kami sedang bahas, sebagaimana keterangan yang telah dikemukakan. *Wallahu a'lam.*

Cabang: Seluruh ketentuan ini berlaku bila akad jual beli itu dilakukan dengan menggunakan satu *shighat.* Jadi, jika akad jual beli itu dilakukan dengan dua *shighat* yang berbeda, maka masing-masing dari kedua *shighat* akad itu memiliki ketentuan hukum tersendiri. Catatan mengenai hal tersebut telah dikemukakan. *Wallahu a'lam.*